

# الإسلام شريكاً

● دراسات عن الإسلام والمسلمين

تأليف: هريتس شتيبات  
ترجمة: د. عبدالغفار مكاوي

# عظمى المعرفة

سلسلة كتب ثقافية شهيرة يديرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923-1990

302

## الإسلام شريكاً

كتاب من سلسلة عظمى المعرفة

قائماً: فريتس شتيبات  
ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي



## سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا امريكيا
خارج الوطن العربي	اربعة دولارات امريكية

## الاشتراكات

### دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

### دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

### الدول العربية

للأفراد	25 دولارا امريكيا
للمؤسسات	50 دولارا امريكيا

### خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا امريكيا
للمؤسسات	100 دولار امريكيا

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم  
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على  
العنوان التالي:

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب: 28613 - الصفاة - الرمز البريدي 13147

دولة الكويت

تليفون : ٢٤٣١٧٠٤ (٩٦٥)

فاكس : ٢٤٣١٧٢٩ (٩٦٥)

الموقع على الإنترنت:

www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 99906 - 0 - 127 - 5

رقم الإيداع (٢٠٠٤/٠٠١٧٤)



سلسلة شهرية يصدرها

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

### المشرف العام:

أ. بدر سيد عبدالوهاب الرفاعي  
bdrifaj@nccal.org.kw

### هيئة التحرير:

د. فؤاد زكريا/ المستشار

جاسم السعدون

د. خليفة النويان

رضا الفيلي

زايد الزيد

د. سليمان البدر

د. عبدالله العمر

د. فريدة العوضي

د. فلاح المديريس

د. فهد الثاقب

د. ناجي سعود الزيد

### مدير التحرير

هدى صالح الدخيل

alam\_almarifah@hotmail.com

التضيد والإخراج والتفيز

وحدة الإنتاج

في المجلس الوطني

العنوان الأصلي للكتاب

# Islam Als Partner

by

**Fritz Steppat**

Orient-Institut, Beirut 2001.

طبعت من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة  
مطابع السياسة - الكويت

---

صفر ١٤٢٥ - أبريل ٢٠٠٤

---

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن رأي كاتبها  
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

---

53 الفصل الأول: حياة فريتس شتيبات وأعماله

الفصل الثاني: ملاحظات عن دور البحث

63 العلمي في حوار الأديان

79 الفصل الثالث: عشر قضايا عن الأصولية الإسلامية

الفصل الرابع: العلمانيون والإسلاميون..

83 محاولة مصرية لتصنيفهم

الفصل الخامس: الإيمان وعملي الأمل في النجاة،

(مناقشة معاصرة في الكتابات

93 الإسلامية الواسعة الانتشار)

الفصل السادس: خليفة الله، قراءات عن صورة

103 الإنسان في الإسلام

الفصل السابع: نحو تنظيم موحد للمسلمين

113 في ألمانيا

# المبتوء المبتوء

51/11/1151

الفصل الثامن: الذين آمنوا ولم يهاجروا..

اليهود كجماعة هاشمية

119

في المجتمع الإسلامي

127

الفصل التاسع: الدور السياسي للإسلام

147

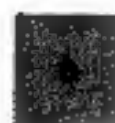
الفصل العاشر: عصر الأول

151

الفصل الحادي عشر: السلم والسلطة

179

الهـ.....وامش



## تمهيد

١ - كان على قرائه وأحبابه وتلاميذه المنتشرين في الغرب وفي الشرق العربي والإسلامي أن ينتظروا سنوات طويلة قبل أن يتلقفوا - بلهفة الممتن المشتاق - الكتاب الجامع الذي صدر في عام ٢٠٠١، وضم معظم بحوثه ومقالاته التي عكف على كتابتها وألقاها في المؤتمرات طوال أكثر من خمسين عاما (من ١٩٤٤ إلى ١٩٩٦). والكتاب يحتوي على ثلاثين بحثا ومقالا بالألمانية والإنجليزية بقيت مشتتة في كتب ومجلات استشرافية لا حصر لها، منها أربعة عشر مقالا في التاريخ الإسلامي، والباقي في التاريخ العربي الحديث، وكلها تشهد على إنصافه وتعاطفه وموضوعيته التاريخية الدقيقة. وقد ظهر الكتاب تحت عنوان يدل على هذه المعاني العلمية والإنسانية وهو «الإسلام شريكا»، وعلى غلافه صورة لمؤلفه الأستاذ «فريتس شتبيات» (١٩٢٣ - ) رائد الاستشراق الألماني منذ نهاية الحرب العظمى الثانية، في العدد السابعين من «سلسلة النصوص والدراسات البيروتية» التي أسسها بنفسه عندما كان يتولى

لا قوام لأي فكر أو بحث بغير النقد الذي يبعث فيهما أنفاس الحياة ويحولهما مع الزمن إلى فعل مؤثر ومغير....

عبد الغفار مكاوي





رئاسة المعهد الشرقي الشهير في بيروت (من سنة ١٩٦٣ إلى سنة ١٩٦٨) وقبل عودته إلى موطنه في مدينة برلين لتولي عمادة معهد العلوم الإسلامية بجامعة الحرة (من سنة ١٩٦٩ إلى سنة ١٩٨٨) واستمرار رعايته للدراسات الشرقية والإسلامية ولأبناء البلاد العربية الذين تقلموا على يديه وما زالت تربطهم به وشائج المحبة والإجلال والعرفان، مقرونة بالتمنيات الصادقة بالشفاء من المرض الشديد الذي ألم به قبل أكثر من ست سنوات ولم يمنعه من الحفاظ على جسور التواصل والرعاية والاهتمام بتلاميذه وعارفي فضله.

٢ - يعد «فريتمس شتيبات» نموذجاً رفيعاً للعالم والباحث في العلوم الإنسانية والتاريخ العربي والإسلامي بوجه خاص، فهو يجمع بين النظر والعمل، ويؤلف بين العقلانية الدقيقة والتعاطف الدافئ والإنصاف الحكيم: ينخرط في بحثه بكل طاقته، ويتأمله كذلك من مسافة بعد كافية، يشارك في موضوعه بقلبه ومشاعره واهتمامه الشخصي، كما يحلله تحليلاً موضوعياً وتاريخياً نقدياً من أكثر من منظور. ولا شك في أن تطور حياته وتقلب مراحلها بين الإقامة في وطنه والعمل خارجه - لاسيما في القاهرة من سنة ١٩٥٥ إلى سنة ١٩٥٩ وفي بيروت من ١٩٦٣ إلى ١٩٦٨ - ورئاسته للعديد من اللجان المشرفة على دراسة الشرق الإسلامي ومناهجها على مدى سنوات عديدة امتدت حتى بدايات المرحلة التالية لإعلان الوحدة الألمانية (١٩٩٢ - ١٩٩٣)، مع مساهمته الفعالة في تأسيس ورعاية المركز العلمي لدراسة الشرق الحديث الذي أصبح اليوم إحدى المؤسسات الثقافية المرموقة في العاصمة الألمانية (وقد أوصى له بمكتبته الخاصة التي لم أر في حياتي أروع ولا أضخم منها ..) - لا شك في أن كل ذلك مع خصاله الإنسانية النادرة التي جعلت منه الأب والمعلم والزاعي الأمين لكل من درس على يديه أو اتصل به من أبناء العرب ومن عشرات الباحثين الألمان الذين تمهدهم بتوجيهه وإشرافه - كل ذلك قد بوأه عن جدارة مكانة عميد المستعربين في ألمانيا، وسكرتير جمعية المستشرقين الألمان، والصديق الكبير لعشرات من الأخوة العرب المتخصصين في التاريخ العربي والإسلامي قديمه وحديثه.

٢ - قام «شتيبات» بدور كبير في الاهتمام بدراسة الشرق العربي الحديث، وتبنيه الأجيال الجديدة من المستشرقين والمستعربين إلى أن لغات الماضي وحضاراته ما تزال واقعا ينبض بالحياة ويؤثر تأثيراً مستمرا في ميادين الفكر



والعمل والحياة اليومية، والأزمات والقضايا الملحة في وقتنا الراهن. ولا شك في أن إقامته الطويلة في القاهرة وبيروت قد أتاحت له فرصة التعرف عن كثب على مشكلات العالم العربي والإسلامي، وتوجيه أنظار شباب الباحثين إلى أن دراسة الواقع الحاضر بكل ظواهره لا تقل أهمية عن دراسة الماضي الذي طالما استغرق جهود المستشرقين .

وهو من أوائل الذين انتبهوا إلى خطورة الكذبة الكبيرة التي يروج لها، على أقل تقدير منذ أوائل التسعينيات، على السنة وأقلام بعض الكتاب والعلماء المغرضين، وعبر وسائل الإعلام المزيفة والجاهلة، وهي الكذبة التي تشيع أن الإسلام - بعد تفكك الاتحاد السوفييتي - هو العقبة الكبرى أمام السلام العالمي، والخطر الأكبر الذي يهدد ما يسمى بالعالم الحر، وأنه هو العدو الذي تتنافس في رسم صورته الإرهابية أقلام متعيزة وأدوات اتصال مريبة. ولا بد أن نذكر أنه كان في طليعة الذين انتقدوا مقالة صمويل هنتجتون التي نشرها سنة ١٩٩٣ في مجلة الشؤون الخارجية، تحت العنوان نفسه الذي ظهر به بعد ذلك كتابه المشهور عن صدام الحضارات، وأنه كان من أوائل الذين تصدوا لآراء هذا الباحث المفاط ففندوها وكشف القناع العلمي الكاذب الذي تغطي به وجهها القبيح وأهدافها المسمومة. وقد دحض أفكار هنتجتون وبين أن الدين الإسلامي، وأي دين آخر، لا يمكن بحكم طبيعته أن يكون عدوانيا أو يصدر عنه العدوان أو يهدف إليه، وأن مسألة العداوة للغرب يجب أن تفهم من داخل السياق التاريخي الذي تعيش فيه شعوب العالم الثالث، إسلامية كانت أو غير إسلامية، وتشعر بتخلفها عن الدول الصناعية المتقدمة وتبعيتها لها، كما تسعى بالضرورة سعيا متعثرا للتخلص من ذلك التخلف وتلك التبعية . ومن هنا يقرر بكل ما أوتي من شجاعة وحكمة أن الإسلام لا يمثل أي تهديد للعالم، بل إن العكس من ذلك هو الصحيح: فأكثر المسلمين يشعرون في عصرنا الحاضر بأنهم مظلومون ومهددون. وإذا كان هذا الشعور قد تسبب في ظهور بعض الاتجاهات اللاعقلية أو التصرفات المتطرفة - تجاه الأجانب والسياح بوجه خاص في بعض البلاد العربية - فإن المسؤول عن ذلك في المقام الأول هو بعض القوى الغربية التي تهيمن على العالم، وتخون القيم والمثل العليا التي تتشدد بها (مثل حق الشعوب في تقرير المصير،



والديموقراطية وحقوق الإنسان . إلخ) وتطلق معايير مردوجه نصر بمصالح الشعوب العربية والإسلامية وأقرب دليل صاوح على الظلم الواقع على المسلمين والعرب هو مأساة البوسنة ومأساة فلسطين وما يكبتا به من مجازر ودمير وتحرب وتحويج . وإذا كانت هذه الماسي وأمثالها قد ولدت ردود الفعل العفيمة عند بعض الحركات الأصولية المتشدة هلا يحور أن يدفع العربيين إلى رسم صورة مشوهة للإسلام كعدو للعرب، بل يجب أن تدفعهم للبحث عن أسباب هذه الحركات المتطرفة، وتحثهم على مراعاة مواربيهم ومعاييرهم المردوجه، وبصمهم بعبير مواقفهم المتحيرة . التي ترحع لأسباب قديمة ومعقدة . ضد المسلمين والعرب، بحيث يسبون لهم أنهم يريدون أن يفهمهم لا أن يحاربهم (راجع بحثه في هذا لكتاب عن دور البحث العلمي في حوار الأديان ومقاله عن الأصولية الإسلامية) وهكذا ينمي نميا قاطعا أن يرحع الصراعات الكبرى في عصرنا إلى الخلافات ائديية ويدعو إلى الحوار السمع بين الأديان، وتأكيد أوجه التشابه والتقارب والعاصر المشتركة بينها، وصروره اسهام الباحثين العلميين في هذا الحوار الذي لا بد أن يعود بالحير على البشرية كافة

٤ - والمستعرب والمؤرخ الكبير لا يمل السببه إلى تعدد الاتجاهات والتيارات والحركات الإسلامية وتأكيد المروق الشديدة بينها، واحتلاف اهدافها ومشاريعها وتصوراتها لهصة « الأمة » أو الجماعة الإسلامية وهو لا يمل كذلك دعوة العربيين أن يبدلوا جهدهم لمعرفة وتقدير الدوافع الكامنة وراءها، والشروط والمواقف التاريخيه التي نشأ بعضها على الأقل كرد فعل لها، وهو يلح في كل مناسبة - كما سبق القول - على صروره تصم هذه الحركات الإسلامية لا محاربتها ولا يحمي تعامله مع لتيار المعدل الذي يدعو لاستئلال الأمة الإسلامية بهوية حصاره مسميرة، وشيد بمحاولات عدد كبير من المفكرين المحددين والدعاة المبهدين لتأسيس مشروع حضاري يحمل الصبة الإسلامية، ومودح نهضوي يكون بديلا عن النموذح العربي ويخرج العرب والمسلمين من حالة التسعية الهية للعرب المصوق (راجع مناقشته المصصة - في المقال الرابع - لمحاولة تصنيف الجماعات الإسلامية والعلمانية ومساندته لصرورة الحوار بينها).

وهو بسوء في مواضع كثيرة من دراساته ومقالاته بسماحة الإسلام  
 «مروية الشرع واتساع صدره» - على مدى التاريخ الإسلامي - للعديد من  
 لمسيرات الخلافة والاحتفادات المدعة بل إنه ليرجع أحد أسباب  
 الضعف والحنف للدين أصابا المسلمين، في الفروع التي أعصت دروة  
 محددهم وبهتتهم الوسيطه وحتى وقتنا الحاضر، إلى إغلاق أبواب الاجتهاد  
 هي بمسير، بخصوص المقدسة، والتشبيث بدراء القدماء لمجرد قدمها - على  
 رغم تغير الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية - ولعجز عن التحدد  
 والإبداع والمواءمة بين «المثال» الثابت والواقع المتغير - ويكفي أن يراجع  
 القارئ مقاله المهم عن «النائب عن الله» الذي يتتبع فيه تطور فهم المفسرين  
 محتلمين لمعنى كلمة «حليمه» و«خلافة» وذلك من الطبري إلى علي  
 شريعبي، ليرى كيف يرحب بالمسيرات والتحريجات المحتملة لمعاني  
 الكلمتين وكيف يؤكد أن النص «لم يصر في نفسه يسمح بمروية الاجتهاد هي  
 التفسير إلى أقصى الحدود، مادام الاجتهاد والتفسير يصعد داخل إطار  
 الأيمان الصادق والنظر العقلي الصائب

5 - من انطبعي أن يهتم المستشرقون بوجه عام بحروب من ديننا وتاريخنا  
 وتراثنا وحضارتنا لا يعطيها نحن لقدر الكافي من الاهتمام إن عسى الآخر ترى ما  
 لا نراه، وبحكم التعود والاطمئنان إلى المؤلف والموروث يعيب عنا دقائق تاريخية  
 وحمايا اجتماعية كثيرة ينشأ إليها الأجبي انعرب بنظرة واحدة من ذلك موضوع  
 «لبدو» أو «الأعراب» الذين وصفهم القرآن لكريم بلدين «أموا ولم يهأجروا»  
 فهم الصريق الثالث، إلى جانب المهاجرين والأنصار الذين كان لهم وضع ديني  
 وهانوسي واجتماعي يميزهم عن هذين الصريقتين كما كانت لهم مشكلات تستحق  
 لاهتمام بها من وجهة نظر التاريخ الاجتماعي والطقفي للإسلام (راجع المصال  
 انام من الدين أموا ولم يهأجروا)، ولعلمهم كانوا يمثلون دور «الهامشيين» أو  
 اعرباء» الذين لم يسمعوا - على الأقل هي فترة تاريخية معينة هي الجماعة  
 الإسلامية اندماج كاملا، وظلوا متمسكين - حتى بعد دخولهم في الإسلام - ببعض  
 تقاليدهم وعاداتهم التي أحدها لنا عن أب عن جد، من حياتهم القبلية وبنماهم  
 تقديم الموروث للقبيلة الذي كان يصوق أي شماء آخر وعلى الرغم من قصر هذه  
 المقالة، فإنها في تقديرى يمكن أن تمتح الباب لبحوث شمل عن اوصاف هؤلاء البدو  
 لمعتربين أو لهامشيين على الأقل في المرحلة مبكرة من تاريخ الإسلام

٦ - وشهد الدراسات والمصالحات المقدمة في هذا الكتاب على عمق التعاطف العقلي والوجداني الذي يكنه لمولف للإسلام والمسلمين (وربما يرجع حد استب هذا المنحى الفكرى الموضوعى التربة الى اسمائه لبلد غير مثمر تاريخ استعماري بغيض ومن ثم لا يطق عليه الصورة التي رسمها د. زار د سعيد والعلامة محمود محمد شاكر للاستشراق المسخر لخدمه الاستعمار ) وأوضح شاهد على هذا لتعاطف النصف والحكيم هي وقت واحد هو مقال المصير لـ دى كنيه في سنة ١٩٨٩ عن حاحه المسلمين الذين يعيشون في وطنه الى سطيم موحد بجمع شملهم على اختلاف لغاتهم وصولهم. ونصرت الخلافات لـ ديه لى طالما سست هي لتصريق بينهم بل ودفعهم هي اوهاب كثيره الى بحريد التسوف من اعمادها وكتابهم اعداء هم يوحد بينهم دين لسلام والاسلام لوجه الله الواحد الذي وجههم لقبلة واحدة وقد كتب هذا لمصال قبل حداث الحادي عشر من سبتمبر المشوومة وامريه الى من س يحفظ مملكات عديده وتكتلات صحمه من بعض لعناصر اليهودية والسيحية في شوبه صوره الاسلام والمسلمين وسليب القوى بعربية العبد على من الحرب عليهم وكتابهم اعدى اعداء السلام والنظام العالى . وعتقد مخلص به لو قدر للمؤلف ان يكتب هذا الممال بعد ذب التاريخ المشووم لـ تعبرت لهجنه انطية المتعاطفه . ولكن ما س يفعل وقد هفده المرض اللعين مند حو لى سنة ١٩٩٦ هجرت من بشت هم عام اسان سدر وحوده لبوم هي العالم العربي؟

وتنحلى منه "سنينات" هي عمر صه اشامل لسطور السياسي والاجتماعي والحصاري احدث هي بعض اسلاد العربية و لاسلامه وبهفمه هذه الامانة الى الفء الدس هي "حيمة الامل" التي بلحص اشعور العام للعرب والمسلمين بعد فشل بظمهم الحديثة على اختلاف اشكالها في بحقيق تنمية اقتصاديه واجتماعيه و ساسية حقيقه . على كاهل الدول الصاصيه المقدمة التي يرجع جزء كبير من ازمة لوعى . هي العالم العربي و لاسلامي لى احساس شعوبها بالتعبه لها والاعتماد عليها سوء جاء ذلك مباشرة من خلال محبرعات تلك لدول المقدمة وفكارها وحططها لى اسماعها لعرب والمسلمون وحربوه دون بحاج

يذكر أو حاء بطريقه غير مباشره من «التعريض» من سبها الذين  
 حصروا كل جهدهم في بمن مودح «أحداثه» لعرييه أو الدعوه للافساد  
 بالعرب بدلا من مراعاة ظروفهم التاريخيه و تراثيه أو ظروفهم  
 لحاضره، ومحاولة وضع مودح مستمل تحقق فيه الهوية الحصارية  
 لذاتة بغير انغلاق عن العرب ولا تهافت عليه بهذه لشجاعة التي  
 لم يصعه من بحمل العرب المتقدم بتاريخه لاستعماري المحرم والظالم  
 مسوويه ذرمة وحيية الامل السين ذكرنا مدى حدتها هي نفسها التي  
 جعلته يصير لدواعي الحقيعه وراء حركات «الاحياء» أو الصعود  
 لاسلامية، على خلاف توجهاتها وهدفها و ن يبرر حتاجها على  
 لبعنة للمو الاحبيه ومودحها الحصارى وسعيها للبحث في الدين  
 وإسرا لاسلامي عن «السند الخاص» وبيع الاصل لهوبها الحصارية  
 ولا شئ في ن حيرة العربي والمسلم بين السدين والمتبعين - لحاص  
 والاحيي - هي حد الاسباب الأساسية لكمنه وراء «وعه سمي» وحيية  
 منه المبررة بحاسب اسباب أخرى ترجع - كما سبق القول - بمثل نظم  
 المحتلمه هي البلاد العرسة والاسلامية ومحررها عن تحقيق السمية  
 والتحديث والتقدم والتطوير الخ تصور واقعته ملموسة وأشكال قدره  
 على التطوير والتعبير الحميمي بدلا من العصى وراء لاقنعه الحطاسة  
 و السلاعية المكروزة رراجع بحثه بهم عن الدور اسيسي للاسلام وتأمل  
 بحيله لمسرته الدولة العرسة هي كل من برا وباكستان وليبيا والمشكلات  
 العثرا التي مار بدقع فيها وسوف تشتت شعورا وأصعب منه بمن  
 في موقف «أحداثي» الذين يحجوا - على رغم الاعترافات لمستمرة  
 من حاسب لاصوليس التقليديس وعناء الدين - هي تأكيد وجود الدولة  
 لمركزة على لشرع لا ينعا من باي حال من الاحوال مع اسائر النصحي  
 بشقافه العرب ومحاكاته - محاكاة حرة وحلافة - في علمه ويقدمه  
 حترامه للحقوق لاساوية كاهه لاقرار السيادة الشعبية وسبي النظم  
 لديمقراطيه كتناول سيطرة وإسحاب نيس بدولة وممثلي لبرلمان  
 بتحاد شعبي ( اي به يقف - في هذ المال وهي غيره هي صف  
 النصير لحلاق للصيوص الشرعية بما يلائم الضرورات والحجاب  
 اسعيره بتعبير لرمز وضروري انجباء كما يعبرها وفي مواضع أخرى عن

يقببه الراسخ بأن الإسلام يقدم للمسلم محالاً واسعاً للاجتهد وتقديم تفسيرات جديدة وشجاعته للنصوص الشرعية واتحاد قرارات خاصة قد تسير به إلى الأمام أو ترجع به إلى الوراء.

٧ - ويتضح المذهب التاريخي النقدي الذي يتبعه المؤلف بأعلى صورة هي بحثه عن «عمر الأول» - أي عمر بن الخطاب رضي الله عنه - الذي كان وسوف يبقى رمزاً حاداً للعدل الحائض، وقوة عالية لكل حاكم في تاريخ هذه المنطقة التي ما هنتت تشاؤ إلى العدل (بعد عهد «حاجاميش» طاعية أوروک - كما يعرفه من أساطير السومريين ومن الملحمة البابلية الشهيرة - حتى كبار الطلعة وصغارهم في العصر الحديث ويحلل المؤرخ الكسر الحكايات والأساطير التي سبج حول هذه الشخصية النادرة، ويشرح الظروف التاريخية التي نشأ فيها وغيرته كما غيرها، أو أنتجته - كما يقول اليوم - وأنتجها كيف تمت كبرى المتوح الإسلاميه بفصل حكمته وتوحيده وصلابة عريته وكيف «دوس» الدواوين لمواجهه ممتصيات بلد الإسلام هي بلاد حديدية وحصارات عريقة، وكيف استطاع أن يدمج القبائل العربية الناهرة هي موكب الإيمان الراحف وتحت راية لرسالة الجديد الموجهة للنشر كافة وكيف أصر حتى النهاية على التوحيد بين العربيه وعالية الإسلام هي كيان حوهرى واحد هل يقول إن هذا التاريخ المجيد من صنع عمر أم أن عمر نفسه من صبعة؟ ولكن عمر لم يكن ليصهم هذا السؤال وأمثاله ونظرة السطل والبطولة في صنع التاريخ - كما تساهم كدلالل والعقاد أو كما تصورهما هيجل في رعمه بأن «دهاء الفصل» أو الروح المطلق يسحر الأبطال العظام لتحقيق أعراضه - هذه النظرية لا يصلح أنصاً لتفسير عظمة هذه الشخصية التي جسدت المثل الإسلامي الأعلى هي الواقع أو قريته منه إلى أقصى حد تقدر عليه طاقة البشر لقد كان عمر نفسه يسجد ما أحد من قرارات حاسمة وصارمة وهو يعلم أنه مجرد أداء لتحقيق خطه إلهية عهد إليه بتميدها، ومن ثم نحت عظمه هي «احترق الترات» واستلهامه وتفسيره على نحو حلاق للاستحابة للظروف التاريخيه والحصارية الجديدة وبذلك استطاع أن يشكل هذه الظروف التي عملت عملها كذلك هي شكله وبذلك يبقى عمر نموذجاً للحماط على التراث وتحديدده هي أن واحد وصوتا محذراً من النمساك العبودي به من ناحية، ومن نجاهله والقصر فوقه عن جهل ورعوبة من ناحية أخرى.

٨ - وتصل الرحلة إلى نهايتها مع البحث الطويل المهم عن «المسلم والسلطة» الذي يتناول قضية «تطبيق الشريعة» وتاريخ الدولة الإسلامية منذ أن كانت مثلاً أعلى تحقق في الواقع هي ظل الدولة الإسلامية الأولى التي أسسها الرسول عليه السلام هي المدينة، إلى أن اسعد لمثل بالندرج عن الواقع، ونكر شيئاً فشيئاً للمبادئ الإسلامية نفسها في انتحاب الحليفة ونعيمه والمساواة بين الحكام والمحكومين أمام الله والشرع وذلك منذ أن أصبح الحكم في عهد الأمويين ملكية دنيوية ووراثية، واضطر بعض علماء الدين في العصر العباسي إلى سرير وحوود الأمير العاصب والظالم و نطاعة له درءاً للمتة، بعد أن أصبح الحليفة تابعا تبعية مطلقة للقواد المرتقه في عهد البويهيين والسلطنة - وذلك عملاً بالحديث المسوب إلى الرسول أمام طائم عشوم خير من هتته ندوم - وكيف أثر هذا على مر التاريخ في موقف المسلم من السلطة بحيث أصبح - على الأقل منذ محنة ابن حبل حتى يومنا الحاضر - هو موقف «التقية» أي تبرير الحموع المطلق للسلطنة التي يرى المسلم وحيها هي وقت واحد الوجه «الأبوي» الذي يتصور أنه يحميه ويكمل له أمه وررقه، والوجه الظالم الكريه الذي لا حيلة له معه وليس في وسعه تعبيره ولا التمرد عليه - على الأقل هي الأوساط لتسيبه - حوها على نظام لديها ووحدة الجماعة وإبقاء للمتة والمهم أن البحث يبين مدى صعوبة «تطبيق الشريعة» وهشل كل المحاولات التي بدلت - بعد دوله المدينة الأولى عبر التاريخ الإسلامي لتقريب المثال من الواقع وتحقيق المبادئ الإسلامية هي لسياسة العملية ولعل الباحث يريد أن يقول إن الدولة الدينية تنتمي إلى عالم المثل الذي يستحيل تحقيقه في الدنيا وهي وقع البشر، ولكن يمكن أن يعاين ضله على الأرض عندما يعيش في حمى دولة «مدينية» تهدي بأنوار الدين وبأحد في الوقت نفسه بالأساليب الحديثة المتسوى عليها في الديمقراطية أو الحكم بالشورى (كانتخاب رئيس الدولة، وسيادة الشعب، وبعديده الأحزاب والمنابر، ونداول السطنة وبحقيق المساواة بين الحكام والمحكومين أمام الشرع والقانون، واحترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في التفكير ولاعتقاد والتعبير والنقد) ولعل لتجارب الأخيرة هي تأسيس الدولة الإسلامية - كما ناقشها هي بحث سابق عن الدور السياسي للإسلام وتمثلت هي باكستان وإيران وليبيا وغيرها من المحاولات العشوائية لمصبرة



العمر لعل هذه التعاريف التي لم يكتب لها الاستمرار حتى اليوم ن يصح المستفيدين من تطبيق الشرع في هذه الدنيا ممكن أن يستطيعوا تحقيق ثواب بين منطببات الدين والمطلباء التي يحرصها روح محضر وضرورته وحاجته المتجددة كل يوم بل كل لحظة

٩ - تلك هي المحوث والمقالات «الاسلامية» التي عرصبها في هذا الكتاب عرصاً عميقاً ومدر الطاقة وراغب في تبيينها أن سد بأحدثها من حيث رمس كتبها - وشدها الصفاق بطروقة وهضاباً المعاصرة (وهي يرجع إلى سنة ١٩٩٦) وصولاً إلى المحوث المكرة التي يرجع حدها إلى منتصف التسعينيات وقد رايت من الضرورى لكي يكتب رويه المستغرب لكبير لتاريخ العرب والاسلامي امام التقارى العربى أن أقدم تلخيصاً وفي لأمر بعوثة ومفالاته عن حواش مهمة من تاريخ العرب الحدث وبدييات حركه الصوميه العربيه في سوريا ولبنان وككة فلسطين ومشكلات النظم ثوى في مصر بعد نهيار الوحدة مع سوريا ونظام التعليم قبل الاستقلال البريطاني مصر ومنشروعات اصلاحه عبد طه حسي فصولاً عن عرض مقانين عن روايتين لهما أهميتهما الفكرية والفنية معاً، وهما طواحي سروت وأولاد حارتنا

وسد بمقال مكر (يرجع إلى سنة ١٩٠٠) عن تحولات الاستقلال اللبناني وبلاحظ الكتاب في تدييه - لبنان له وضعه محاصر على رغم أنه كان على الدوام جزءاً من السدم وهو سبع مرحل تاريخه منذ أن فتح المسلمون سوريا وخصوها من السيادة السريطية في سنة ٦٢٠ م ودعم هذا الحلفاء الأمويون (من ٦٦ إلى ٦٥٠ م) دولتهم وهم بصكروا في لاسيلاء على لبنان ولا اكرث كدك الحلفاء العباسيون بالامرات الصغرة التي بدأت بتكون فيه وعرف الصليبيون أهمية الموقع الاستراتيجي للبنان فاسسوا فيه «بارونات» و«دوقيات» عديدة، مما ساعد الجماعات المسيحية على تأكيد وضعها لاسيما بعد انضمام المرويين في سنة ١١٨٢ إلى كنيسة الكاثوليك

وبواصل الكاتب تسعة لتاريخ لبنان من سوحس الدين حصعو لدولة عثمانية في بداية القرن السادس عشر، إلى الشهابيين الذين حاولوا تأسيس دولة لبنانية مستقلة وتحالفو مع محمد علي في تمرد على اساب العاني، ثم هضت ريجهم بعد أن مبي بالهزيمة واضطر في سنة ١٨٢٠ للاستحاب من

سوريا ثم يحدث عن العلاقات الحميمة التي ربطت المارونين اللبنانيين  
عربيا وذلك منذ الحروب الصليبية وحملة نابليون بمشكلة على سوريا هي  
سنة ١٧٩٩ الى ان أصبحت فرنسا حتى يومنا الحاضر هي سقفا لحماية  
في سبيلها المستعبدون اللبنانيون الذين كانوا من خلال نصائحهم بالغرب  
رداء النهضة العربية ثم رداء حركة لثومها العربية بعد ان انتهوا الى حظر  
هيمنة عربية وذكروا - بحكم اللغة و الميراث واصباح مشتركة - انهم جزء  
لا ينفصل من عالم العربي وهكذا انتهت في مرحلة الاستقلال بثورة  
لبنانية في سنة ١٩١٦ على الحكم العثماني

وبعد إعلان وصاية فرنسا على لبنان في نيل سنة ٩٢ طالب  
المارونيون باستقلال لبنان بمساعدة فرنسا وحماسها و عشر اسدود  
سامي الفرنسي الحمر ال حبر و قديم دولة لبنان الكبير في اليوم الاول من  
شهر سبتمبر سنة ١٩٢٠ وبدأت علاقات الشعب اللبناني مع وصايته الدين  
حدوا بمؤامرات استعلاءه انحصاري سنتي لظروف ولما رخصت موج ستوره  
سورية الكبرى على الاحلال الفرنسي في سنة ١٩٢٥ حاول فرنسيون  
صاء اللبنانيين وسمحوا لمحبستهم ان يسيروا بوضع دستور لجمهورية  
لبنانية لدى من في شهر مايو سنة ١٩٢٦ وتكون في ثمة المجلس  
المراري والمجلس اللبناني وبولي رئاسة لحكومة الشيخ الماروني سنة ٥  
حوي بني لم يستأن استئناف من منصبه واحد بداول كرسي  
سقطه شخصيات عديدة مع ذلك الى حل مجلس اللبناني وهش اول  
مستور لبناني

وبسبب رغبة الوصاية سندسه حديد فيها بالسياسة التي اتبعها  
بحسرا مع العراق ومصر فاحلت معا هدبي التحالف والحد فة مع فرنسا  
بوفمبر ١٩٣٦ محل انوصايه وسارع تفاوض لبناني بعلان استقلال  
لبنان على الرغم من بقاء قوات الاحلال حتى اتفاق حرهما بمر بعد  
وحده العربية وشعر بمرار لعصب والقلق وهم بكرة فرنسا لا بالمعاهدة  
سي انرمها مع سوريا ولا مع لبنان ودفعها ظروف حرب العظمى الثانية  
لي حل البرلمان والغاء الدستور (سبتمبر ١٩٣٩) وعمرت سياستها عن  
حمل السكان باستثناء المارونين على تعاون معها وشب الصراع على  
نموه بين فرنسا وبريطانيا العظمى اند ب على مراكز سلطانهما في الهلال

الخصيب . وتحت شعارات الاستقلال للبلدين رحمت القوات البريطانية وقوات ديغول في صيف سنة ١٩٤١ على سوريا ولبنان واحتلتهما، وأعلنت الولايات المتحدة أنها تصمم هذا الاستقلال الوهمي . وتوالى الصراع بين الأحزاب اللبنانية المختلفة حتى كلف رياض الصلح - المعروف بحماسة للوحدة العربية وعروبه لبنان - بتأليف الوزارة . وشرع في تعديل الدستور وحذف كل المواد التي تشير فيه إلى الوصاية من قريب أو بعيد . وعصب مندوب هرسا وأمر (هي الحادي عشر من نوفمبر سنة ١٩٤٢) باعتقال رئيس الجمهورية - بشارة الحوري - ورئيس الوزراء رياض الصلح وكان من الطبيعي أن يثور الشعب وتشتعل بيرون العصب وأن يستمر الصراع بين الفرنسيين والإنجليز على الهيمنة والمسيطر . وبدأت الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي شاركان في اللعبة لأحد نصيبهما من عبيدة الشرق الأوسط . وأعلنت بريطانيا في عرقلة أي تدخل من جانب واشنطن وموسكو في شؤون لشرق وساعت العرب على طريقها فمالأب أمانيهم وطموحاتهم ووقفت هي الظاهر ضد سياسة ديغول كما وقف الشعوب العربية والإسلامية هي صف الكفاح اللبناني من أجل الاستقلال باعتباره حراً لا يجرأ من قصية الوحدة العربية الشاملة

تلك كانت تجربه لبنان الصعبة هي سنة ١٩٤٤، أي قبل إعلان انتهاء الحرب العظمى الثانية بما يقرب من عام واحد ولأن المؤلف يسمي - كما سبق القول - إلى بلد لا ينقل صميمه ولا ذاكرته ديوب تاريخ استعماري لأي بلد شرقي أو عربي، فليس عريياً عليه أن يتعاضد مع طموح لبنان وكماحه في سبيل الاستقلال عن هرسا (بالرغم من حرص المارونيين حتى اليوم الحاصر على الحفاظ على لعلاقات الثقافية وصلات الود معها)، وهي سبيل الانضمام إلى صفوف الأمة العربية هي وقت كانت قد رتمت فيه الأصوات المبادية بإنشاء الجامعة العربية، وبدأت فيه المشاورات والاجتماعات التي سبقت إعلان مولدها . ولعل أهم ما هي هذا المقال وأدله على تفهم «شتييات» لقضية العرب الأولى والأخيرة أنه يؤكد ضرورة اندماج لبنان في الكيان العربي الأكبر ونماهي مصالحه الدائية مع المصلحة العربية العامة، كما يعبر بصدق عن تطلعه لاستقلال العرب جميعاً عن هرسا وبريطانيا والعرب كله



١٠ - وبأني إلى مقالته المبكر أيضا عن طريق الأمة الجزائرية (١٩٦١) الذي يشيد فيه بالكماح الأسطوري للشعب الجزائري في سبيل الاستقلال (الذي كتب عنه في مقالات سابقة نشرت في «أرشيف أوروبا» من سنة ١٩٥٨ إلى سنة ١٩٦١) كما يخصص المقال لبيان المقدمات الروحية والاجتماعية التي عززت حركة التحرير المجيدة وزودت شعلة ثورتها بالوقود الضروري وبيد المؤلف بالكلام عن الوعي القومي عند الجزائريين بين الذين يؤكدون وجوده والذين ينكرونه (من دعاة الحرائر الفرنسية). ثم يتتبع نشأة هذا الوعي القومي وتكوينه نتيجة ردود الفعل الساخطة على هفائغ الاستعمار الفرنسي وحرائمه السياسية والاقتصادية، ويرصد بداياته الأولى بعد نهاية الحرب العظمى الأولى على يد علماء الدين المسلمين قبل غيرهم من «الحب» الجزائرية التي تربت في المدارس الفرنسية التي ريمت وعيها فلم ينتبه لشاعة «المرسة» إلا بالتدريج واندلعت شرارة التمرد لأول الذي تمحور في ليلة الواحد والثلاثين من أكتوبر سنة ١٩٥٤ هأنقذت العاهلين على صحوة الوعي القومي الجزائري، كما أحجبت بيرون التمصب والتشبث بشعارات المرسنة عند المستعمرين من فصار النظر ومحدودي الأفق. ولكن اكتشاف أول شبكة كبرى لحبهة التحرير الجزائرية هي السادس من فبراير سنة ١٩٥٦، والحكم بالإعدام على بعض أعضائها ونعيم ذلك الحكم الأعلى هي التاسع عشر من شهر يونيو من العام نفسه أريا إلى تصاعد لهيب ثورة التحرير من تلك الشرارة الأولى، وإلى تماهي الشعب مع الثوار وترايد الفمع والاضطهاد من جانب المستعمرين الذين أخذوا يكتشمون مدى تحدر حبهة التحرير في أرض الجماهير

ويسبق الباحث تطور «الثورة المنظمة» التي لم تكن مجرد تمرد عوصوي، ويتحدث عن قيادتها الوطنية والجماعية التي يمي عنها أي تنعية لموسكو أو أي تأثير بالشيوعية، كما يشيد بتصميمها المستمر على رفض أي نوع من تنعية لمرسا أو أي بديل عن الاستقلال ولاعتراف بحق الحرائر في تقرير المصير، واعتراضهم القوي على اقتطاع الصحراء الكبرى بكنورها العنية وصمها إلى مرسا لدى أي حل أو تماهي منتظر، كل هذا يشرحه المؤلف بروح التعاطف والإنصاف لهدم الثورة المحبذ وقادتها، وذلك هل حصول لحرائر على الاستقلال الكامل بعد كتابة المقال بعام واحد

١١- ويعرض المؤلف في مقاله عن «دابة مرحلة جديدة هي مسيرة ثورة الناصرية» (١٩٦٢) للصدامه الأساسي بين دعت قلوب المؤمنين بالوحدة العربية على أثر اتصال «اعظم السورى» في الثامن وعشرين والسادس والعشرين من شهر سبتمبر سنة ١٩٦١ عن «الاعظم المصري» وتصعد ما كان يسمى بالجمهورية العربية المتحدة التي لم يكد عمر ثلاث سنوات بعد إعلان قيامها في لأول من شهر فبراير سنة ١٩٥٨ ولكن قسوة الصدمة ومرارتها لم تنش عزيمة عبد الناصر عن التمسك بالوحدة العربية ولا عن سكمال البناء لتدري في مصر - قاعدة هرم الوجود الكبرى من خلال تطوير الاقتصاد زيادة الإنتاج والدخول في السوق العالمية للثروة وتعديل الدستور - والتوسع في التصنيع - ابتداء من الحطة الخمسية التي بدأت سنة ١٩٥٧ - و شرال الشعب في تحمل مسؤولية العمل الجماعي عن طريق الاتحاد القومي ثم لانحد الاشتراكي وساهش لمال عناصر هذا البرنامج الثوري الذي كان يهدف - كما قال عبد الناصر في لحساب الذي الصاه في الخامس من -يسمير سنة ١٩٥٧ - إلى خلق مجتمع اشتراكي وديموقراطي وبعادوني احراءات لتاميم والمصادرة والتوسع في لمطاح لعام وخطيو قوسين يونيو لانسركية الشهيرة والعمل على حصق نوح من الديموقراطية «موجهة» - التي لم يشترك فيها الشعب قط مشاركة حتمية لا لأن وعنه لم يلع بعد برحه كافية من الصبح كما دعم بعض المسؤولين اذالك بل لأن الاحراءات البيروقراطية والسياسية كانت من العقيد والخصاف والقسوة بحيث لم يحاب الناس لتطبيق رفاههم بسر العمل سياسي لدى تصيد لدولة اجمعية بكل حيوطه - ولهم بعد كل شيء - لاهداف الكبرى لثورة ناصرية - كزيادة الإنتاج وإقامة عدل اجتماعي ومشاركة المواطن في عمل العام - ثم تكن لنحمو كما تسمى النظام لحاكم بالوسائل التي احارها بحب اشرفه ورهائته ويسدي المؤيد في انهية مجاوفه من ان ثودي انصرف لتي حيد النظام الناصري بسر فيها إلى كارتة تهدد بحربة النظام والبلاد كلها بالسقوط في هاوبها ومع به تسمى هي احراءات لا يحدث هذا - ون يتكامل الرمن سحاج بحربة قبل الكسة الفاحشة التي جلبت بالنظام وبالبلاد كلها بعد كناه هذا لمال دست سنوات حققت مجاوفه ولم يصدق سوءه الصبة

١٢ و يُحذر ذكره من المؤلف كتب بعد مرور سنتين على لقول السابق (١) هي سنة ١٩٦٤) مقالاً آخر معهما بالحبه و بصدر و بصيرة عن جمال عبد الناصر وجهوده في دأبه لثوره للبحث عن «طريق خاص» ثم يستنتج وحده - بعد نحارب مريزه من المحاولة و الخطأ - هيما سمي بعد ذلك بالانصر كيه لعربيه - وهو يدع فيه مساعى عبد الناصر ورفاقه لتعميد صربو التحديث العملاي والاصلاح الحدرى (كما يجلى في قانون الاصلاح الزراعى ومعاراة الاقطاع واحكام رس المال وقانون الاحوال الشخصية والعائ لحاكم لشرعيه وفي قانون اصلاح جامعة الازهر وتحديثها بالنسبات لعمليه امواكته للعصر و بهوض باوصاع لمراء ومنحها حق لانتخاب و تنظيم الاسره لحد من الانصر اسكاني والحصيط لشمسة الاقتصادية والاحتشاشة والتقضية على جميع المستويات وغير ذلك من القوانين الصادرة في بولوس سنة ١٩٦١ وما نص عليه الميثاق في عام ١٩٦٢) وكانما يريد المؤلف ضمناً ان يقول ان ثوره عبد الناصر اصيحت هي اليد العسكرية اسي بعد في الواقع بعض افكار الامام محمد عبده ونلاميده واجامعه بعضهم من رواد حركه بسور وهي مقدمتها فكرة عدم المعارض ولا الساقض من الوحي والعقل ولا من الشريعة والتقدم العلمي والاجتماعي

ومما الاعتراف بكل هذه الجهود المحلصه ومن معظم بصبور ث الثوره ومصميمها عن الاصلاح لم يسع من مصادر احسبة بل من تاريخ مصر لحدث في مواجحه العالم العربى فان الثوره الناصريه لم تنجح في رفع مسيور معيشة شعب ولا في تفرسه من الدوبه - دغ على تحقيق اسماهى بينهم وربما يرجع هم اسباب ذلك انفسى لى عجز الادوات ولوسائل الى سخدمها بنظام وصراوتها وهسوبيها في ا و حد ا لبروقر طيه انجاشة والانسهاريه من بحبه ومصادره الحرات ولاعتقل والتعذيب الخيف من بحبه حترى) وعلى الرغم من ترديد الرعمم ان الثوره هي ثوره الشعب و بها نعم من حكمة الشعب فان هذا لم ينع الشعب نفسه من لاحتشاش بحبه لامل هي كثير من لاجراءات «الثوريه» التي ردت من سلبينه وسوء صه بالسلبه وشده وعنه بالانصمام من بكلام ولعمل من الشعار الراس والواقع الناس ولعل ذلك كله يرجع ايضاً هسما يرجع اليه للمراتب الدكناوريه امشاحه والمتعجلة و للعو بالاجراءات العيبه في ا رة الثوره (وهتل الاراء

هذه هي كل محافل حرره كس وما يزال هو الطامه الكبرى وراس حصائب كلها). ي يرجع للاستعداد العربي الذي انبثق عنه التطوير الاجتماعي والاقتصادي والتعليمي على عتق حذر بيروقراطي جاهل وفاسد - ومع ذلك فإن امثال في مجموعه يقوم على فهم الثورة من داخلها وهي سدى ظروفها التاريخية المحددة، كما يضرب منها بكل العاطف والانصاف والتقدير لمبادئها ومثلها مع لاحتصاص بحمة في بقدها بقدا موضوعا ومثمقا هي الوقت نفسه من معية حموحها وعصها - وارا كانب «اسكسه» قد كشتب لعطاء - بعد كتابه هذا لمصال بنات سوات - عن التطوير والتغيير الحقيقيين مسيحيلان في عساب الحرية والديموقراطية الخصيمية فإن ذلك لا يفلل ابدا من قيمه انصاف والانصاف الدبر بينهما الاستد شتياات هي ساولة للثورة ومر حل بطورها وانحائتها وسلبها حتى يرخ كتابه مضاه في سنة ١٩٦٤ برؤيه المؤرخ لتدقيق والمشارك مع

١٢- وقد اهمم المؤرخ الكبير اهتماما خاصا بشبه الوعي القومي العربي وقد به حركة القومية العربية في استيعبات والتدسيات من القرن التاسع عشر في كل من سوريا ولبنان وهو يلصق الصوء على هذه القضية في بحثه المنشور سنة ١٩٦٩ عن «حركة الاعمال السوريين بين عامي ١٨٧٧ و ١٨٧٨» وهو يبين فيه كيف نادى هذه تحركة على يد خمسة من المسيحيين الشال الذين اصبوا جمعية سرية البت مع بعة سجد المسيحية المتقمة - حول الكنيسة لبرهسيسية سورية (التي اصيحت في وقت لاحق هي الجامعة لأمريكية في بيروت) تحت الوعي القومي العربي واد عبوة لاستتملال سوريا ولبنان وفي الوقت نفسه قامت حركة اخرى بحصق الهدف ذاته وكتف لها ان يكون كثر بصوحا وهوى تسرا وهي حركة الاعمال السوريين التي تكونت في ثمانينات القرن التاسع عشر بعد هزيمة الدولة العثمانية في حربها مع روسيا (١٨٧٧ - ١٨٧٨) هزيمة ساحمة وخوف عرب في الشام من ان يستغل حدى الصور الاوروبية تلك الفرصة هبذلهم بالاحتلال العثماني السبي احتلالا أوروبا سوا منه

هكذا تبنت تلك الجماعة تحت قيادته بلناسي احمد باش الصلح (١٨١٨ - ١٨٩٢) وعقدت مؤتمرها الاول الذي ضم ثلاثين من اعيان اسبمن في سنة ١٨٧٨ وهر المطالبة باستتملال لبلاد الشاميه وتتويج

المجاهد الحرثي أمير عبد المادر ملكا عليها (وكان يقيم في ديب لحس في حمصه هي «دمر» واشترط على عصه المومر الانقاء على «ارائطة الروحية» مع الدولة العثمانية والحصول على مائة جميع لسكن من مختلف الطوائف والمذاهب)

كتب المؤلف هذه البحث بمناسبة طهو كتاب «سطور لرسالة» الذي وضعه «عادل الصلح» حمد هاد حمصه الاعان التي سبو ذكرها وصهر في بيروت سنة ١٩٦٦ هلم الانظار الى تلك الحركة التي كانت محهوية وشبه مسيه وجمع فيه من قم والده «محمود مبح الصلح» (١٨٥٦ - ١٩٢٠) ومعلمه احمد عباس «لا هري» (١٨٥٢ - ١٩٢٧) مدد شهاديه عريره هم بوضعها في سيقها التاريخي الاشمل وبهش مدى رقيها واحتمالات صدقها وتطابقها مع الواقع

وبمايح الباحث قصة هذه الحركة والاحبار التي وردت عنها في بعض كتب السمر الشيعية والمروية واسماء اعضاءها العاملين الدبر ثبت اسماء سبعة منهم على لافل مع اسماء عدد اخر من المتبعين للحركة من مختلف لطوائف وابحماعدت الدينيه (السنة ولشعة ولعبوس والدرور بحبت احد الماده لمسيحيين المبادئ باستقلال «لحسن العربي» و «لقباش العريه» عن ادوية لعباسة «الظالمه والمهمه للشريعة» وهو الماروني «يوسف بك كرم» (١٨٢٣ - ١٨٨٩) الذي ثبت له حري اتصالا محتمله مع الامير عبد المادر الحرثي بشأن استقلال لسم والتمشيت سماوه الصعلي للحركة سابقة الذكر)

وسبع الباحث تأسيس جمعية المقاصد الخيرية في سروب (١٨٧٨) هي صيد (١٨٢٩) بمصل حد اعضاء الحركة وهو محمود مبح الصلح كما بوقوف عبد بن النشرت لثلاث التي طائف باستقلال اشام وعلمتها الحركة في بيروت وما طع حبرها التي سماع الساب العالي هي «سطلسول» افيين عديحت بش (١٨٢٢ - ١٨٨٣) بسببها وهل لي ارمير

وستطرد الباحث هتحدث عن تأسيس المحفل الحسوبي السوري و للسمي هي دمشق وسروب ودورهما في الجمع بين طوائف الدينه لمعلمه والصلاب الصامه بينهما وبين المحفل الحسوبي بالقاهرة ولحافل الاو وبه وعن شماء بعض اعضاء حركة الاعان السوريين ولحركة لاسلاميه البار



على الاحتلال البريطاني - مثل الأفغاني ومحمد عبده - إلى هذه لحافل السرية وذلك فصلاً عن الأمير عبد القادر الجزائري بمسبه ومع ذلك فلم يرل حقيقة هذه العلاقات المتشابكة قيد البحث كما أن حركة الأعيان بمسها التي أسست سنة ١٨٧٧ لم يكد يسمع لها صوت يعد رول الأرملة التركية على أثر توقيع معاهدة الصلح مع روسيا (١٨٧٨)، وبعد تعرض بعض أعصائها للنهي أو للبعث تحت الحصار والمهم بعد كل شيء أن الجمعيتين السريتين لشباب المثقفين المسيحيين وأعيان سوريا المسلمين قد تعاونا معا على المطالبة بالاستقلال عن الدولة العثمانية، وأشرف معها فجر الوعي القومي العربي هي الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وعرا عن الرعية القوية هي تأسيس دولة شامية مستقلة يتحى فيها المسلم والمسيحي والدرزي، لا سيما بعد المداح الدموية التي حرت سنة ١٨٦٠ هي حبل بيلان وهي دمشق، بسبب الصراع بين الدرور والمسلمين والمسيحيين<sup>١</sup> . ولا شك هي أن المناخ الذي ساد بعد هذه المداح قد ساعد على تقارب أبناء جميع الطوائف الدينية والعلمانية هي سبيل الاستقلال وحوها من التدخل الأوروبي، وبكفي أن تلك المسترة الرسمية التي لا تريد على ربح (مصر) قد شهدت تأسيس الجمعية العلمية السورية، وجمعية المقاصد الخيرية، والمدرسة الوطنية التي هج بطرس النستاسي أبوابها لأبناء الوطن الشامي بعير تفرقة أو تمييز .

١٤ - وبأني إلى مضال طريف يلقي الضوء على عرافة الشعور بالوحدة الوطنية بين العرب من مسيحيين ومسلمين، وعلى بروز فجر الوعي لوطني بالاستقلال وبالوحدة العربية منذ منتصف القرن التاسع عشر.. والمقال بعنوان «عهد اجتماعي هي مدينة فلسطينية» (ويرجع تاريخ كتابته لعام ١٩٤٧) ويورد المقال نص وثيقه أو حجة مهمة ترجع إلى سنة ١٨٥٤ ميلادية - ١٢٧٠ هجرية وتحتوي على «عهد اجتماعي» جرى توقيعه بأبدي ممثلي الطوائف الدينية هي مدينة الناصرة وبعض المصري المجاورة لها وقد وجد المؤلف هذه الوثيقة في كتاب «تاريخ الناصرة لنفس البروتستنتي أسعد منصور» (طبع مطبعة الهلال، القاهرة ١٩٢٤) . والموقعون على هذه الوثيقة البادرة ثلاثة وعشرون من سكان الناصرة وقرينتين قريتين منها (ابشهد واكسال) بجانب تسعة وثلاثين من الروم الأرثوذكس والروم الكاثوليك والمارونيين والمروسييسكان والبروستنت، وكتب الوثيقة «العهد الصغير إلى الله

محمد أمين الصاهوم» نائب الناصرة - أو قاصبها - في ذلك الحين وتحرص الوثيقة على عدة بنود تؤكد تعهد أهالي الناصرة من شتى الطوائف الدينية على التعاون فيما بينهم لمواجهة الشر والفساد، وردع الطغيان والعدوان من جانب النصوص وقطاع الطريق والأشقياء «لحارجين عن طاعة» الدولة العلية»، ومن لم يردع منهم بالتى هي أحسن يقتل وتورع ديتسه على «المتعامين» (أي على المتعاقدين أو المتعاهدين الذين صاروا كأولاد الأعمام) من أهل الناصرة - وإن قتل أحد المتعامين وأحدث ديتته هتكت ديتته إلى وارثه خاصة والثلاث إلى المتعامين. والجدير ذكره أن الحجة حضرت عند وكيل دير الناصرة لتكون سدا لهم إلى ما شاء الله -

تلك هي وثيقة «المعامنة» - أي عهد «العمومية» - أو العقد الاجتماعي الموقع بأيدي أولاد العمومة من الطوائف الدينية المختلفة لدرء الشر عنهم، ولعل أهل الناصرة قد أخذوا الكلمات التي تدل على وحدة أبناء العمومة من قبائل «ليدو» التي كانت تحيط بهم أو كان بعضها يستوطن الناصرة، إذ يعبر كل من ينتمي إلى القبيلة من أبناء العم، كما أن بعض التفاصيل لأخرى عن توزيع الدية وتوريثها مأخوذ عن القوانين المعمول بها لدى تلك القبائل

وأهم ما يلفت النظر في هذه الوثيقة أنها تصمم مختلف الطوائف الدينية في وحدة أو عصابة واحدة لمواجهة الشر والأشرار وأنها تحاول أن تصمي على هذه الوحدة طائفا شرعيا بوصفها هي إطار الشريعة الإسلامية (لاحظ أن كاتب الوثيقة قاص مسلم، وأنه يستخدم فيها مصطلحات ومعاهيم من الشريعة الإسلامية كما يذكر في نهايتها أنها وقعت بشهادة أربعة شهود)، وأنها تنحأ إلى بعض التقاليد القبلية لسائدة - كالثأر والدية - لحل المشكلات التي تعترض المجتمع عن طريق تقاليد قبلية أخرى - «كالمعامنة» التي تنص عليها الوثيقة -، وأنها أحبرا لا توحد بين عائلات أو قبائل، وإنما توحد بين طوائف وجماعات دينية مختلفة من حيث المذهب، ولكنها ذات مصلحة واحدة وهدف واحد -

ولكن ما الظروف التي أدت إلى توقيع هذه الوثيقة أو التي أحاطت بها؟ إن النص السروستنتي أسعد منصور الذي وضع عنها كتابه المذكور من قبل ليس يديه إلا القليل الذي يقوله عن هذه الظروف الاضطراب والنصوص اللدان عما البلاد بين عامي ١٨٥٤ و ١٨٥٥ وأدبا إلى الاعتداءات على أهالي الناصرة، والقحط والحري اللدان انشور وناؤهما في فلسطين في الفترة

نصها، ووقوف الحكومة عاجزة عن مواجهة القلاقل والحيلولة دون سبك الدماء في الحليل والحليل والمناطق الحيلية المحيطة بهما، أصف إلى ذلك الحلافات لفائفة بين الطوائف المسيحية (التي بدأت بعد على المدينة وتثبت اقدامها فيها منذ بداية القرن السابع عشر، بعد أن كان المسيحيون قد تركوها تماماً إثر استعادة المسلمين لمسطين هي أواخر الحروب الصليبية وتدمير الظاهر بيبرس لمدينة الناصرة سنة ٦٦١ للهجرة - ١٢٦٣ ميلادية) إلى جانب الصراعات التي كانت تتشب بين العائلات الكبيرة على «مشيحه» الطوائف والجماعات الدينية المختلفة، إذ كان ابوالي العثماني في صيدا يتحب من هذه العائلات «مختاراً» وهي كلمة استدلنها السلطة بكلمة «الشيخ» بعد انتهاء الاحتلال المصري للشام في سنة ١٨٤٠

وأخيراً فإن من أهم ما يحدد الانتباه إلى هذه الوثيقة المصطلح الذي تستخدمه للدلالة على توحيد أبناء الطوائف والجماعات الدينية، كما يتوحد أبناء العم، هي مواجهة خطر مشترك (عهد عمومية، متعامين تعاموا، المعامة) ولكن حذر الكلمة ومشتقاتها - لاسيما الاسم عم والفعل عم والصيغة المصدرية «المعامه» - يمكن أن تطوي أيضاً على معنى «العامة» في مقابل الخاصة، كما يمكن أن تذكرنا على نحو ما بالحركات «العامية» التي كانت تطلق في العصر نفسه في لبنان على هبات «العامة» أو ثوراتهم الشعبية للمطالبة بتغييرات معينة في ظروف حياتهم الاجتماعية والسياسية والمعيشية، وتحملهم على تجميع صفوفهم كما يفعل أبناء العم «المتعامون»، وتحملهم بنحاورون كل الحدود الاجتماعية والدينية في وعي جماعي منظم بطمح إلى التعبير بالحسنى والوسائل السلمية قبل اللجوء إلى وسائل الردع المذكورة في الوثيقة وهكذا ارتبطت كلمتا العم والعام والعامه في دلالات هذه «العامة» التي وجدت مشاعر الصئات والطوائف المحاصرة، واطلمت في هضاء النفوس تلك الشرارة التي سرعان ما اشعلت بيرانها وتوهجت أنوارها في وعي قومي نثر على العثمانيين ثم على المرسيين، ووصفت الأبنس الضرورية في أواخر القرن التاسع عشر للوعي العربي الحق، والوحدة العربية المأمولة

وإذا كان مؤلف الكتاب الذي ورد فيه نص الوثيقة لا يحبرنا عن أي أثر مباشر أو ملموس لها في واقع الحياة في مدينة الناصرة، وربما تكمن أهميتها التاريخية في أنها تعكس، أو على الأقل توحى، بلمح من تلك الوحدة

التي ربطت بين الطوائف الدينية المختلفة في مرحلة متأخرة، ومن المؤكد أنها تعطينا لمحة بديعة عن وحده الوعي العربي اندي هب نائرا في وحه الطليان الاجبي، ومارال يسعى لتحقيق حلمه الأكبر بلوحدة العربية

١٥ - وبأتي إلى دراسات المؤلف عن مشكلة التعليم في العالم العربي ومصر بوجه خاص، ويكتفي منها بدراسته عن مشروعات التعليم في مصر قبل الاحتلال البريطاني<sup>(١)</sup> لقد ظل نظام التعليم الإسلامي طوال العصر الوسيط وحتى بدايات العصر الحديث يحقق وظيفته في تزويد النشء بالمعارف الدينية (تحفيظ القرآن الكريم والإمام بعض العلوم الدينية وبعض المهارات العملية كمبادئ لحساب - وتأكيذ وعيهم بالانتماء للأمة الإسلامية أو «لدار الإسلام»، وقد حاول بعض الحكومات استغلال هذا التعليم لتحقيق مصالحها وأعراسها - كما فعل السلاجقة السبيون بتأسيس «المدارس» لمكافحة التأثيرات الصارة لبعض المذاهب والصوى المدوثة . لم تكن هذه المدارس الإسلامية بوجه عام تمثل جزءا من نظام الدولة أو من جهازها الإداري، غير أن الأحوال تغيرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر عندما أشأ محمد علي «مدارسه» لتحديثه لتدريب المهنيين والحرصيين على احتلالهم لخدمة «دولته»، لم يهتم محمد علي أدني اهتمام بأن يكون التعليم «وطنيا» أو «شعبيا» أو لتحصيل المعرفة أو العلم لذاته صحيح أن قرار تأسيس المدارس الأولية في سنة ١٨٢٦ قد جاء فيه أن أحد أهدافه هو «نشر مبادئ العلوم بين الأهالي» (ارجع للكتاب القيم لمهمة لأحمد عرب عبد الكريم عن تاريخ التعليم في عهد محمد علي، القاهرة ١٩٢٨، ص ٦٨١، وكذلك ص ١٤٩ وما بعدها ..) ولكن يبدو أن هذا كان مجرد كلام يردد صدى المثل المعمول بها في أوروبا نون قنناع حقيقي من الحاكم يدل على هذا أن محمد علي ينصح ابنه إبراهيم في أحد توجيهاته المكتوبة في الوقت نفسه على وجه التضييب ألا يتعدى التعليم حدود التدريب على خدمة الدولة (المرجع السابق ص ٢٠ - ٤٠) ولكن إبراهيم نفسه كان فيما يبدو أكثر امتاحا على القيم والمثل العليا للتعليم الأوروبي، فقد صدق في سنة ١٨٤٧ - عندما كان هو الحاكم الصلي مكان ابنه - على مشروع مقدم من «إبراهيم أدهم» - ناظر ديوان المدرس الذي تلقى تعليمه في إنجلترا - بتأسيس عدد من المدارس الأولية الحكومية التي كان من المقترص فيها أن تعطي الطلاب ما



يريد على نحاكة لجرد «تدريب حدام» للحكومة - والجدير ذكره أن أول محاولة لإدخال المناهج العربية في التعليم قد تمت في هذه المدارس التي أطلق عليها اسم «مكاتب الملة»، وكانت الكلمة الأخيرة في أواخر القرن التاسع عشر تستخدم بمعنى مرادف لكلمة الوطن<sup>(١)</sup>

مهما نكن الأمر فقد أهمل مشروع هذه المكاتب بعد وفاة محمد علي وابنه إبراهيم في سنة ١٨٤٨ وحاء حاكما مصر انتالياا وهما عباس الأول (١٨٤٨ - ١٨٥٤) وسعيد (١٨٥٤ - ١٨٦٢) فلم يقدموا شيئا يذكر للنهوض بالتعليم - ومع ذلك فلا بد من الإشارة إلى المشروع الموسع الذي هدمه إبراهيم أدهم لسعيد بعد توليه الحكم مباشرة، بتأسيس نظام جديد للمدارس الشعبية التي تشرف عليها الحكومة وتآحد بالمناهج الأوروبية في التعليم وتدمج فيها المدارس التقليدية بالتدريج وقد نص هذا المشروع على أن تقدم هذه المدارس للأطفال قدرا طيبا من التعليم العام الذي يسمعهم في مختلف ميادين حياتهم كما استبعد أساليب الشعر التي اتبعتها المدارس في عهد محمد علي فمن ذلك على أن يكون الدحول فيها اختياريا، وألا يرغم التلاميذ على البيت فيها، بل يصرح لهم بالبقاء مع عائلاتهم وعلى رعم أن عددا كبيرا من الأباء رحبوا بالنظام المقترح ويعثوا بالتماساتهم الحارة لقبول أبنائهم - وذلك بسبب الاهتمام المتزايد لدى المصريين بالتعليم الحديث الذي رأوا معادجه هي المدارس الأجنبية التي ترايد عددها مند منتصف القرن التاسع عشر (لاسيما في عهد سعيد)، وإن كان بعضها قد وحد مند منتصف القرن السابع عشر ومنتصف القرن الثامن عشر (المرجع السابق ص ٦٧٠) - على رعم ما سبق ذكره فإن المشروع كله لم يجرح إلى حير التعميد، وإن ثبت بعد ذلك أنه لم يمس تمام النسيان ...

ولم أحد أسباب ترايد اهتمام المصريين بالتعليم الحديث هو إعجابهم بمعادج المدارس الأجنبية الحديثة التي تصاعد عددها في عهد سعيد كما سبق القول، بحيث بلغ عدد وفاة سعيد تسعا وخمسين مدرسة، ثم قمر عدد المدارس التي أسستها الحاليات الأجنبية والأقلية القبطية (افتتح كيرولوس الرابع بطريرك الأقباط أول مدرسة قبطية حديثة في سنة ١٨٥٢) إلى ١٢٧ مدرسة في عهد إسماعيل (١٨٦٢ - ١٨٧٩) ووصل عددها في سنة ١٨٧٨ إلى ١٤٦ مدرسة فتحت أبوابها كذلك لأباء المسلمين



ولا شك هي أن نكاثر هذه المدارس يرجع لحد كبير، إلى تصاعد أعداد المهاجرين الأوروبيين إلى مصر منذ أن بدأت مع الحملة الفرنسية وهي عهد محمد علي، إلى أن بلغت ذروتها أثناء حصر قناة السويس وازدهار التجارة في القطن المصري - بعد توقف العنصر الحاملة للقطن الأمريكي إبان الحرب الأهلية من ١٨٦١ إلى ١٨٦٥ - بحيث بلغ عدد الأجانب الأوروبيين في هذه السنة الأخيرة ثمانين ألف مهاجر - وقد بدأ هؤلاء المهاجرون قصة تحكمهم الطويل في تجارة البلاد وصناعاتها ومصارفها المالية وهو التحكم الذي يرجع في حاسبه منه على الأهل إلى تصوف التعليم الذي تلقوه في بلادهم أو في المدارس الأجنبية المذكورة التي بدأ كذلك أبناء المصريين المسلمين من الطبقات المتوسطة في الإقبال عليها من أوسع الأنواب، لا لتحريك ألسنتهم بلغات أجنبية فحسب بل لمعرفة المهارات البادرة والمناهج الجديدة في البحث والتفكير، على نحو ما فعل المبعوثون منذ عهد محمد علي بعد عودتهم إلى البلاد وقد واكب هذا الإقبال المد المتصاعد للمشاعر الوطنية والإحساس المتزايد بالحقوق المدنية ويكفي القول في هذا الصدد بأن أول كتاب سياسي بالمعنى الدقيق في تاريخ مصر الحديثة قد ظهر سنة ١٨٦٩، وهو كتاب تحليل الإبريز إلى تلخيص باريز أو الديوان النصير بإيوان باريز (القاهرة ١٣٢٣ هجرية - ١٩٠٥ ميلادية، ص ٧٩، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٦ وبعدها) لإمام شوير الحديث رفاعة رافع الطهطاوي الذي سبق له أن ساهم في مشروع إبراهيم أدهم السالف الذكر الذي قدمه سنة ١٨٥١، كما قدم في كتاب آخر (وهو منهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية) مشروعاً متكاملًا لتحقيق السعادة للوطن المصري يقوم فيه التعليم بالدور الحاسم عندما يبدأ تعليم الأطفال، قبل التدريب المهني والفني، بتعريفهم بحقوقهم وواجباتهم المدنية وكان لهذا الكتاب تأثير هائل وعير مسوق في الفكر المصري في القرن التاسع عشر، وانتشرت آراءه هي «المعائن» التي كانت تعبر عن الرأي العام، كما أحدث بها معظم الصحف السياسية التي أسست في تلك الفترة، وعمل عمله في تصاعد النقد الساحط على الحكم المسبب وسوء الظن بالأجانب المستعظمين واشتدت الحاجة - تحت تأثير الدعوة الثورية لجمال الدين الأفغاني - إلى تعليم ثوري يعيد مجد الإسلام القديم ويستخدم سلاح العرب - أي علومه ومعارفه الجديدة - سلاحاً يحارب به العرب المستغلين،



ويمكنه من الإطاحة بنظم الحكم الشرفية المستندة - واردة الاهتمام بالتعليم - باعتباره الطريق الوحيد للتحرر - عند الحناح المعدل من الإصلاحيين الوطنيين مثل الشيخ حسين المرصفي<sup>(١٥)</sup>

ويستمرص المؤلف أحوال المدارس في عهد إسماعيل الذي رفع صوته - أمام قناصل الدول العربية بعد توليه الحكم مباشرة (في العشرين من شهر يناير سنة ١٨٦٣) معبرا عن اهتمامه «بالمدارس التي هي أساس كل تقدم» - ثم لم يلبث بعد ذلك بأيام قليلة أن أعاد فتح ديوان المدارس الذي أعلقه سميد في سنة ١٨٥٤، واهتم بإصلاح المدارس العسكرية، وأمر بصح مدرسة أولية وأخرى ثانوية هي كل من القاهرة والإسكندرية - والعرب أن البداية الحقيقية لهذه السياسة التعليمية الجديدة قد توافقت مع قيام أول برلمان مصري في سنة ١٨٦٦، وهو مجلس شوري النواب الذي كان من أبرز مهامه «نظر في مشكلة المدارس وتطوير التعليم» وفي أول دورة انعقاد لهذا المجلس (من نوفمبر ١٨٦٦ إلى يناير ١٨٦٧) قدم اقتراح بإنشاء مدرسة أولية هي جميع المديرية، وتحول الاقتراح إلى مشروع بناء المجلس في يناير ١٨٦٧، وطالب فيه بقبول جميع التلاميذ بعصر النظر عن ديانتهم أو طبقهم لاجتماعية، وبمجانبة التعليم والعداء والكساء أيضا عند اللزوم. وسرعان ما صدقت الحكومة على المشروع، ودعت الشعب للمساهمة في الدعم المالي له إلى جانب الدخل المخصص له من الأوقاف، وأسست الإشراف عليه للمهندس الواسع الأفق والمرسي الكفاء علي مبارك الذي عين (في الثاني عشر من أكتوبر ١٨٦٧) وكيلا لديوان المدارس ثم باطرا له وشكل مجلس الشوري لجنه من العلماء والأعيان لاعداد قانون المدارس الأولية الذي صدر في عام ١٨٦٨، وكان من أهم بنوده إصلاح لكتاتيب وإدماجها في نظام المدارس الحديثة تحت إشراف الدولة وإصاغة مادة الحساب إلى تعليم القراءة والكتابة وتحصيل المزان الكريم على يد المفتي (أو المؤدب كما طوب بتسميته وكان في العال كفيف البصر) ويعاونه «عريف» يشترط فيه الإلمام بالقراءة والكتابة أما الكتاتيب الكبيرة التي يريد فيها عدد التلاميذ على السبعين فقد نص القانون على التوسع في منهجها الدراسي بحيث يضم الاقتصاد والتاريخ والجغرافيا، بالإضافة إلى تعلم لغة أجنبية.

ومما يدل على انتشار مفهوم الأمة والوطن في الوعي الجمعي أن مشروع المدارس السابق الذكر قد نص على أن جميع المسلمين والأقباط هم أبناء الوطن، ولذلك فتحت المدارس الأولية بجميع مستوياتها - لاسيما في المدن والمراكز - لأبناء جميع المصريين. وقد ذكر أحمد شوقي سنة ١٨٧٠ (في كتابه مذكراتي في نصف قرن - القاهرة، ١٩٣٤ - ١٩٣٧) أن الكتائب قبلت أبناء الأقباط، كما أن ألبانيا كبريلوس بطريرك الأقباط - الذي أسس أول مدرسة قبطية حديثة في سنة ١٨٥٢ كما سبق القول - فتحت أبوابها لأبناء المسلمين (أحمد عرت عبد الكريم، تاريخ التعليم في عصر محمد علي، القاهرة، ١٩٣٨، ٦٦٨) وبتأثير من هذا الوعي الوطني بدأت سياسة التعليمية تتجاوز مهمة بحريج موطمين للدولة وتتجه للتعليم الشعبي بمعناه الواسع والدليل على ذلك أنها بدأت - بعد التصديق على مشروع المدارس الأولية في سنة ١٨٦٨ - في تأسيس مدارس البنات، وكلت رعاية الطهطاوي نفسه - الذي سبق أن دعا إلى تعليم البنات في كتابه مباحج الألباب المصرية - بتأليف كتاب مدرسي للولاد والبنات (وهو كتاب المرشد الأمين للبنات والبنين، ١٨٧٢ الذي احتوى على عدد من الأفكار التربوية الحديثة من أهمها الدعوة إلى تعليم المحتاط لإعداد الأولاد والبنات للحياة الروحية) وفتحت أول مدرسة للبنات أبوابها في سنة ١٨٧٢ ثم تلتها مدرسة أخرى في سنة ١٨٧٤، وتجلت الروح الوطنية أو الأهلية الجديدة في السياسة التعليمية في تأسيس مدرسة للصم والمكفوفين في سنة ١٨٧٥، وهي إدراك علي مبارك أن النهوض بمستوى المدارس من ناحية الكم والكيف لا يتوقف على الموارد والمنح المالية فحسب، وإنما يعتمد قبل كل شيء على المدرس الكفء ولذلك أسس أول مدرسة عليا للمعلمين، وهي دار العلوم التي افتتحها في القاهرة في شهر يوليو سنة ١٨٧١<sup>١</sup> كما تحلب أيضا في إقدام عدد من الأفراد ومن الجمعيات الخيرية في القاهرة والاسكندرية سنة ١٨٧٨ - بتشجيع من الحديو سماعيل قبل انتهاء حكمه بعام واحد، وبمصلح لجهود التي بذلها خطيب الثورة العربية عبد الله النديم - بتأسيس عدد كبير من المدارس الأولية أو «المكاتب الأهلية» التي أشرفت الحكومة بعد ذلك على إدارتها والارصاع بمستوى مباحجها وعلى الرعم من الصعاب والمشكلات المالية والقانونية والعلمية التي واجهتها المدارس الأولية الحكومية والمكاتب الأهلية (كالمثل في إدماح الكتائب في نظام التعليم الحديث، كما نص على ذلك قانون



المدارس الأولية لسنة ١٨٦٨، وبمء المجوة الواسعة بينهما إلى يومنا الحاضر) على الرغم من ذلك كانت هذه النهضة هي التعليم مؤشرا صادقاً على بداية جديدة ووعي وطني جديد.

ولما عرل إسماعيل بسبب تدخل القوى الأوروبية وحلمه أبه توفيق هي سنة ١٨٧٩، بقيت الرغبة الوطنية على حيويتها وعموانها في السنوات الأولى من حكمه، كما ظل التوسع في التعليم وتحسين مستواه من أهم هموم الوعي القومي. ففي شهر مايو سنة ١٨٨٠ قدم ناظر المدارس علي إبراهيم لمجلس النظار مذكرة حدد فيها أهداف النهضة التعليمية بصورة واضحة، فهو يشير هي بداية المذكرة إلى الموائد التي يحصلها الإنسان من التعليم العام، ويدعو إلى نشر «جو المعرفة» بين جميع السكان والتوسع فيها حتى تصل إلى أهالي الريف، وذلك لحلق الرعدة هي المعرفة والتعليم هي أسائهم، وحثهم على الشعور بحقوقهم الأهلية وواجباتهم الإنسانية نحو أنفسهم وعائلاتهم وحكومتهم. ولهذا أكد - إلى جانب أهمية التعليم العام لتدريب المواطنين - ضرورة لتوسع في إنشاء المدارس الأولية في عواصم المديرية وفي المدن والقرى المهمّة، وتنظيم الدراسة بها ورفع مستوى المناهج، فصلاً عن إنشاء كلية جديدة للمعلمين تدرس بها العلوم واللغات الحديثة. (وقد أسست بالفعل في شهر سبتمبر سنة ١٨٨٠، وأدمجت مع دار العلوم بحيث أصبح اسمها مدرسة المعلمين المركزية) وتألّمت لجنة من الخبراء قدمت - في التاسع عشر من ديسمبر سنة ١٨٨٠ - تقريرها عن الموضوع، وأصاقت اقتراحات جديدة إلى الاقتراحات السابقة، منها إنشاء مدرسة للزراعة والإشراف الحكومي على المدارس الأجنبية.

واندلمت بيران الثورة العراقية - ثم حل كابوس الاحتلال البريطاني فأوقف نهر التطور، وحمد المشروعات الطموحة لسنوات عديدة في مشرحة اللورد كرومر الذي لم يكثر بشر «جو المعرفة» الذي استهدفه المشروع السابق.

هكذا بدلت الجهود المحلصة ووصفت المشروعات الجادة قبل الاحتلال لشتر التعليم الأهلي بكل الوسائل الممكنة - ومهما يكن من قصور هذه الوسائل وعجزها عن تحقيق الطموحات الكبيرة، فإنها قدّلت من ناحية على بمظلة الوعي بحرية الوطن ووحدته، ومن ناحية أخرى على الإيمان بضرورة إصلاح التعليم وتحديثه - ولواقع أن الأمرين لا ينمصلان، وبكفي لبيان ترابطهما وعود الرعدة



الصادقة عند الحكام ورواد الإصلاح - الذين كان بعضهم موظفين أكفاء - هي نشر التعليم بين جميع المصريين وهي المدن والقرى على السواء. صحيح أن بعض الأسئلة الملحة قد بقيت حتى اليوم بغير جواب، من ذلك مثلاً

إلى أي مدى ينبغي أن تعتمد المدارس ومعاهد التعليم على دعم المواطنين ومساندتهم بالخبرة والهيئات المالية والأوقاف (مع العلم بأن فكرة التبرع الاستعمالي من وراء إنشاء المدارس والمعاهد الخاصة لم يظهر على الإطلاق ولم يكن من الممكن أن تظهر في ذلك الوقت الذي أشرق فيه فجر الوعي الوطني وعمرت القلوب والعقول بالميم الحية الباقية) ومن تلك الأسئلة يضاف إلى أي حد ينبغي أو يمكن دمج المدارس التقليدية - الكتاتيب والمدارس الأزهرية - في نظم التعليم الحديث، وهل يمكن أن يشارك الآباء هي دفع لمصروفات أم يكون التعليم كله أو جزء منه على نفقة الدولة (كما فعل على ذلك مشروع سنة ١٨٦٨ بالنسبة إلى المدارس الأولية)؟ ثم إلى أي حد يمكن أو ينبغي إثارة اهتمام المواطنين بالتعليم وحماسهم لإشباع المصطلح المعرفي، ومن ثم تحملهم لمسؤولية المشاركة في إصلاح التعليم وتحديثه؟

إن الجهود الأمامية التي بذلت للرد على الأسئلة السابقة هي حدود الإمكانيات الضئيلة في ذلك الحين، والمسعى التي تمت لتنمية الوعي الوطني وترسيخ البناء الاجتماعي السليم عن طريق إصلاح التعليم ونشره بين الجميع - كل هذا قد اصطدم بالمشكلة التي ما تزال تلقي بظلالها القاتمة، وهي مشكلة اردواحية التعليم التقليدي والتعليم الحديث، إلى جانب تعدد الجهات الأحسية التي تلقى الطفل والشباب المصري، نفقات غير لئمة الأم، أصول العلم وفروعه وخطر ذلك على وحدة الوعي القومي وعلى الهوية القومية.

تلك بعض الأسئلة التي سيناقشها المؤرخ والمستعرب الكبير هي بحثه الذي كتبته بعد البحث السابق بما يريد على عشرين عاماً عن طه حسين وديموقراطية التعليم (١٩٩٠)

١٦ - والحق أن طه حسين ليس عميد الأدب العربي وحسب، وليس مجرد رائد جسر لثقافة الحرية وديموقراطية والاستشارة، بل له دور نظري وعملي كبير في إعادة تنظيم التعليم الابتدائي والثانوي وتحقيق أهم تحول اجتماعي عرفته مصر منذ منتصف القرن العشرين إلى اليوم الحاضر



كان -سنة ١٩٢٣ هي مادته الأساسية عشرة فصول التعليم إلزامي في المدارس الأولية (أو المكتب العامة) على أسماء المصريين جميعاً من جنس واحد تعليم محاسب ولابد أن يذكر هذا النظام المدرسي في ظل الاحتلال البريطاني كان يعاني الأردو حبه لحدوده بين النظم الأولى التي كان صوة منطوره من الكتيبة العريقة كما كان مجرد تعليم شعبي بلا طموح ولا مستنصر - وبين التعليم الابتدائي الذي كان يكمل للتعليم مناهج مصر وهندت محدد مناهج حديثاً يتضمن بعض عناصر الأوروبية كاللغة الإنجليزية والعلوم، وبعضهم لم يدخل تعليمه على هي مدارس الثانوية والمدارس والمعاهد الدينية بحسب أعدادهم للتعيين هي الوصايا الحكومية وهكذا أثبت هامون الالتزام بالتعليم تلك الأردو حبه عندما حضره في التعليم الشعبي أو الأولي لتصيل الفهم وحرر المترددين عليه من فرض التطور وموصله تحصيل العلم ألا هي صلي لحدود ومع ذلك فالأردو أيضاً من الاعتراف بأن بعض أديسور على ذلك الالتزام كان في حد ذاته خطوة متقدمة لا تصبح لاستهانة بها وأنه جاء استجابته بيقظة الوعي الوطني لمصاعده وبتشجيع المثل والصبر والافتكار الديموقراطية كشعة أشمس التي لم تكن في استطاعه وصعي الدستور أن يحاطوا وحولها ولحملة من أعضاء لجنة المشككة بوضع الدستور قد بدوا عنتهم في نفس المدة التسعة عشرة على تعليم بحايته على جميع المستويات المدرسية ويكنهم عدلوا عن تلك الفكرة التي كان يحتملها هي حكم المستحيل

سمرت المناهضات التي دارت حول مبدأ الإلزام بالتعليم الأولي ومدى تمهيده وخدمته كسرت أسس وحنكت حوله رجال المحافظين والعمليين (و البعض) والمدممين وكان أهم الباطن بوجهة النظر الوطنية والتقدمية وأطلع المعارض عنها هو طه حسين في كتابه الشهير مسيكن الثقافة في مصر (١٩٣٨) الذي قدم فيه - بحسب أفكاره عن دور مصر الثقافي ومهيته ومسيئله برنامجاً واضحاً ومحدد عن صلاح نظام التعليم في المدارس والتحصن من الأردو حيه التي سبق الحديث عنها

وقد أكد طه حسين بكل حزم في هذا الكتاب به يجب على النظام الديموقراطي أن يكمل الحبه والخبرة والسلام لكل بناء الشعب وأنه لن يحقق أي هدف من هذه الأهداف إذا تقاعس عن وضع أليات إلتزام بالتعليم الأولي

موضوع التمهيد وحمل الجميع على الحصوغ به بالرهق واللين و بالشده والعنف والهدف الاول من التعليم لاوي يكمن في انه اسط وسيله بهنكها الصرد في يده لتمكنه من العيش ما اهدف لتاتي فيكم في ان هذا لتعليم لاولي هو بسف وسيله يسعي ان تكون في يد الدوله بفسها لتحقيق الوحدة الوطنيه و يقط شعور لامه بحسها في الوجود لحر المسبل وبواجبها في الدفاع عن هذا الوجود واما الهدف الثالث والاخير فيكم في ان هذا لتعليم هو الوسيله لوجوده في يد الدوله لتمكن لامه من الاستمرار في لوجود لانها بصمن عن صريقه وحده لتراث الذي بصمن ان يتنس من حد الى حبل كما يتحتم على جميع افراد كل حبل ان يشاركوا في عملية ثمله

والملاحظ ان طه حسين كان في هذه المرحله من حياته لاير ان سطر الى المدرسه الاوليه باعتبار انها هي المدرسه الشعبيه، كما كان من رايه ان تقسيم التعليم انعم الى مدارس اوليه لانساء الشعب ومدارس ثانويه وثانويه لانساء سخته انما يحل بربه الشباب على الشعور بالوحده الوطنيه امر وهميا وقد حيد في هذه المرحله - انعاء المدارس لاوليه كسني- مرعوب فيه ولكنه لم بصمم غيبه بصميما حديا واكتفى باقتراح بعض "المهندبات" مثل اناحه المرحض الممكنة للنقل من المدرسه الاوليه الى المدارس العامه (الابتدائيه والثانويه)

وبواقع ان المدارس الاوليه بدأت تفرص مع مروق - لرم من للاهمال شديد سيما برب نمو المدارس الابتدائيه والثانويه تحت ضغط لرى نظام كما كانت بمر عنه (مع صمت الاعظمه لصامته!) - طبقه الوسطى لصاعده والظاهر ان بجمهور طله بدوله مصريه في ذلك بخص هي التي حكمت بقصد او بغير قصد - على المدارس لاوليه او الشعبيه بنوع من "تمييز العصري" لصححه المدارس لحكوميه بني لم يكن بقدر على دفع مصروفاتها سوى اساء الطبله "البورجواريه" <sup>١</sup>

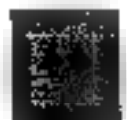
وعلى الرغم من لاتجاه الرسمي الواضح لتمييز الطبله الوسطى على غيرها، فلم تتوقف جهود المشرفين على التعليم عن اصماء الطابع الديموقراطى عليه وقد استطاع واحد من افضل وزراء المعارف وهو احمد حبيب الهلالي ان بصرح من هذا المنظر في سنة ١٩٣٥ ببرنامجا لاصلاح التعليم بالمدارس صديب فيه باعاء المصروفات المفروضة على المدارس الابتدائيه التي كانت كثر عجزا من المدارس لاوليه عن استيعاب جميع

الأطوال كما نص على ذلك قانون الإلزام بالتعليم والجدير ذكره أن طه حسين كان يشغل من سنة ١٩٤٢ إلى سنة ١٩٤٤ منصب المستشار الفني هي وزارة المعارف على عهد نجيب الهلالي ومن ثم كان مشاركاً في المسؤولية من السياسة لتعليمية (١).

ولما تولى طه حسين وزارة المعارف هي حكومة الوفد الأخيرة (من ١٢ يناير ١٩٥٠ إلى ٢٧ يناير ١٩٥٢) لم يكتف بمواصلة الطريق الديمقراطي الذي بدأه الهلالي، بل خطا خطوة الجريئة المواجهة عندما أعلن أن التعليم المنحاز من حق كل طمل مصري كحقه «هي الماء والهواء» (١١) كما أدمج المدارس الأولية في المدارس الابتدائية (التي جعلها مع الحصانة ست سنوات) لكي يقضي على الازدواجية، التي طالب بالغاءها هي «مستقبل الثقافة في مصر»، بحيث أصبحت هي أداة تنفيذ قانون الإلزام السابق ذكره.

ولا يتسع المجال للحديث عن السياق التاريخي والسياسي الذي تمت فيه هذه الخطوة الشجاعة الحاسمة، ولا عن رياح الاعتراضات والاستقلادات التي هبت عليها من جانب السياسيين - حتى من داخل حزب الوفد نفسه - أو الفيين من صموة علماء التربية وغيرهم (١٢)، وذلك مع التسليم بأن معظمهم كانوا مؤمنين بمبدأ ديمقراطية التعليم مع احتلاف وجهات نظرهم في أولوياته ووسائل تطبيقه .. هالمهم بعد كل شيء أن طه حسين صمم على المضي قدماً في مشروعه من دون أن يكثر بمشكلة التعويل اليأس الذي تستطيع الدولة أن تدبره عن طريق الضرائب أو أي طريق آخر، وأنه رفض بكل قوة أن يؤجل إتاحة فرص التعليم لملايين الأملال المصريين إلى مستقبل بعيد مجهول .

كان ذلك هو المتظر من رائد الحرية والتجديد، صاحب «المعذبون هي الأرض» و «شجرة النؤس» وغيرهما، وشمس العقل العربي الحديث التي شمت بأضواء الاستتارة هي كل اتحاء . ولا عجب بعد ذلك أن نجد الفيلسوف وناقد الثقافة فؤاد زكريا يقول بحق هي كتابه «كم عمر العصب؟» إن سياسة طه حسين التعليمية تمثل البداية الحقيقية للتحويل الاجتماعي هي مصر، لا هي التعليم وحده، بل كذلك هي إيجاد فرص العمل ودفع عجلة التقدم والنهضة (١٣).



١٧ - معنى النكبة (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٤٨). ومعنى النكبة مجددا (بيروت ١٩٦٧).

يعيد الأستاذ شهبات في سنة ١٩٨٥ قراءة هذا الكتيب الذي صار «علامة» على ضرورة النقد الذاتي العربي، وما يرال دائم الحضور في وجدان كل عربي اطلع عليه في طبعته الأولى بعد نكبة ١٩٤٨ أو في طبعته الثانية بعد نكبة يونيو ١٩٦٧ (التي حاولنا التحفيف من قسوتها ومرارتها فسميها «نكسة») والكتيب المشهور من تأليف المؤرخ العربي الكبير قسطنطين زريق الذي وضع فيه برنامجا عاما لهضبة «الحصان المربي» من كبوته الأليمة، وعبر فيه عن فكرة الليبرالي المتحرر من الأيديولوجيات التي كانت قد بدأت تصطبغ على الساحة، والباطق بلغة العصر وحضارته العلمية وروحه الثورية وبرعته العقلانية النقدية ومراجعة الأستاذ لهذا الكتيب تجري على مألوف عاداته في وضع المشكلات التي يدرسها أو يناقشها في سياقها التاريخي الأشمل. ولذلك نراه يشير قبل حديثه عنه إلى كصاح البلاد العربية عند الحروب العظمى في سبيل الاستقلال، ونجاريها المحبطة مع القوى الكبرى - لاسيما فرنسا وبريطانيا - وتأسيس الجامعة العربية في شهر مارس سنة ١٩٤٥ لتوحيد كلمة العرب، والاستبشار بفهم منظمة الأمم المتحدة للاستماع إلى أصوات الدول الصغيرة ومساعدتها على تحقيق آمالها في التحرر الوطني ثم جاءت الطسة القاصية على آمال العرب وثقتهم في أنفسهم بإعلان قيام دولة إسرائيل في الرابع عشر من شهر مايو سنة ١٩٤٨، واستيلائها على جزء كبير من أرض فلسطين، وطردها للملايين من سكانها العرب. كان زرع صكين الكيان الصهيوني التوسعي، والمتحالف مع العرب الإمبريالي والمسخر لخدمته، في قلب الوطن العربي بمرثة «قلب للمسار التاريخي الذي كان العرب يتوقعون منه أن يؤدي بشكل طبيعي إلى الاستقلال الوطني والحصول على حق تقرير المصير» وكان تأييد معظم الأصوات في الأمم المتحدة لقيام الكيان العدواني صرية أخرى رلرت إيمانهم بالحق والعدل وجاء فشل التدخل العسكري للدول العربية في إيقاف العدوان الصهيوني أشبه بجرعة أخرى من السم الذي سرى في دم العربي وبشر فيه حرائيم الشك هي حيوية الأمة العربية وهدرتها على التوحد للدهاع عن مصها وتأكيد وجودها وحقوقها. وبدأ المكرون والمنقصون العرب. كما حدث بعد النكبة التالية - هي مراجعة النفس والتاريخ والموقف من العالم، وتحليل أسباب الهزيمة المفجعة ووصف الأدوية الباجعة، وتحديد الوسائل الكفيلة بمواصلة السير على طريق التحرر والقدم وكان هذا الكتيب الحظير من أهم مساهمات في هذا النقد الذاتي المؤلم والضروري هي ان واحد.



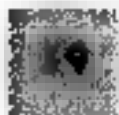
والمقدمة التي كتبها المؤنف لهذا الكتيب يرحع تاريخها إلى الخامس من شهر أغسطس سنة ١٩٤٨، كما أن طبعته الأولى ظهرت في الشهر نفسه، والثانية في شهر أكتوبر، أي أنه كتب أثناء اشتعال المعارك التي حاصها بعض الحيوث العربية ضد العصابات الصهيونية وقتل توقيع اتفاقيات الهدنة في سنة ١٩٤٩. ثم يكن المؤرخ الكبير يعيش في برج عاجي، بل إن عمه كسمير سوري في الولايات المتحدة ومندوب لسوريا في الأمم المتحدة قد ساعده على الانحراط في صميم الأحداث الجارية، والوعي الحاد بالمشكلات الحاصرة والتنبؤ «اليمامي» (نسبة إلى زرقاء اليمامة) بالمصائب القادمة. وهو يقول إنه أمسك بالقلم لكي يوضح فكره الخاص ويريل العموص والاضطراب من عقول مواطنيه، لاسيما الشباب والطلاب، أي أنه كتب بصمته أستاذ ومعلم يجمع في شخصه بين حياد العالم لتمكن وعقلانية المحلل القدير وعاطفة المواطن المشارك والمسؤول.

ويطلق «رريق» في تأملاته وتحليلاته من وعي مرهف بجدية الموقف وحملورته ويكفي دليلاً على ذلك أنه لا يسمي ما حدث في فلسطين «نكسة» كما سيفعل غيره بعد ذلك، وإنما وصفه بأنه نكسة وكارثة. لقد لقي العرب هزيمة عسكرية وسياسية أدت إلى انهيار معنوي تمثل في تشككهم في أنفسهم وهي حكوماتهم. وأول علاج يصفه للتعامل مع النكسة والأسباب التي أدت إليها هو تعوية الشعور بالخطر مع تقوية إرادة البصال (ص ١٩) فالعدو الذي هزم العرب هو الصهيونية، وهي حركة توسعية وإمبريالية لن تكتمل بتدمير الشعب العربي في فلسطين، بل ستهدد موارد البلاد العربية الأخرى ووجودها نفسه. ومع أنه يدرك تماماً أن اليهود قد عاشوا من الاضطهاد في أوروبا في فترات تاريخية مختلفة، وهي أيام هتلر والسارية على وجه الخصوص، فإنه يرفض أن يكون هذا عبرة للاستيلاء على فلسطين وبشرى شعها العربي ويجلي بماؤله - أو حسن بيته - وقت تأليف كتابه عندما يقول إن حل المسألة اليهودية مرهون بنشر التسامح واحترام الكرامة الإنسانية في العالم كله بل إنه يؤكد استعداد العرب للتعايش مع اليهود في ظل نظام ديموقراطي (ص ٨٤).

ويستورد «رريق» في وصف أساليب العلاج المباشر لآثار النكسة بنية رفض الهزيمة وتقوية إرادة البصال بعبئة جميع الموارد العسكرية والاقتصادية والسياسية وتحقيق أقصى قدر ممكن من وحدة الدول العربية وتعاونها في

هذه الميادين، وإبداء الاستعداد للدخول في المساعي الدبلوماسية وقبول الحلول المعتدلة لكسب تأييد القوى العظمى . ولكنه يرتفع بعد ذلك إلى مستوى آخر من التحليل عندما يقول إن كسب المعركة المادامه لن يكفي لحل المشكلة الصهيونية والمسألة العربية في مجموعهما، إذ فحتم الصلورة إيجاد «كبار عربي قومي متحد وتقدمي» عن طريق ثورة أساسية في نظم الحياة العربية (ص ٤١). ثم يرسم هي صمحات قليلة مشروع رؤيته لأمة عربية لم توجد بعد ومارثا نحلم معه بوجودها أمة ذات أهداف موحدة، وإمكانات متحقمة، توجه وجهها صوب المستقبل وتفتح عينيها على الور، كما تقبح صدرها للحيث من أي مكان يجيئون.

ويبدأ مؤلف «معنى الكبة» هي تحديد معاني مصطلحاته . فأما القومي فلا صلورة لتعريفه لأنه ستستخدم عادة بمعنى «الوطني» كما أن كلمة الأمة هي العربية لا يمكن أن تشتق منها صفة مناسبة . ثم يشرح كلمة «متحد» التي يتصف بها الكيان العربي المأمول فيقول إن الجامعة العربية قد ثبت صممها الشديد بحيث تحتم الصلورة تأسيس دولة «انحادية»، أي دولة «فيدرالية» ذات سياسات خارجية و اقتصادية وقوات دفاعية موحدة (ص ٤٤) وأما الصفة الحاسمة التي تطلق على هذا الكيان العربي فهي «التقدمي» وهو يبدأ شرحه لهذه الكلمة التي طالما أسيء استخدامها أو بالأحرى استعمالها بأن يصبح الوطنيون أو القوميون بعدم التردد عن استخدامها لمجرد أنها شيع على ألسنة وأقلام الاشتراكيين والشيوعيين، لأن التقدم الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والعقلي شرط أساسي لقيام الكيان العربي الجديد، بل إن الصومية نفسها مستحيلة بغير هذا التقدم المواكب لحركة لتاريخ وقوانين المجتمع ويحدد «رريق» أربعة عناصر صلورية لتحقيق التقدم الميكة والتصنيع، الفصل بين الدولة والمؤسسة ائديبية، التدريب العقلي على العلوم الوصفية والتجريبية، تبي أفضل الميم العملية والروحية التي وصلت إليها الحصارات الإنسانية وأخبرب صحتها التجربة البشرية ومن لوسائل الكميلة بتحقيق هذه الأهداف بدل الجهود الوطنية لاستغلال الموارد لقومية، وبشر المعرفة والتعليم، والتوسع في لحریات لسياسية والاجتماعية والفكرية والإصلاح الإداري (ص ٥)، ثم يؤكد أهمية الدور الذي سمي أن تؤدبه اللجنة المتحقمة، المحلصة في ريادة هذا التقدم، ويحدد أن يتحد أعضاؤها في حراب وتنظيمات ذات «أيديولوجيات» أو مظلومات فكرية موحدة.





ويمير «رريق» عن لب فكرته عن التقدم عندما يقرر أن الهدف منها هو أن تصبح فعليا وروحيا، لا اسميا وماديا فحسب، جزءا من العالم الذي يعيش فيه، وأن تتكيف مع نظمه هي الحياة والتمكين وبتكلم لفته، ونقتبس المدنية الحديثة بماديتها وروحانيتها دون التحلي عن هويتنا والعناصر الساقية من تراثنا، وسعى للتعرف على منابعه ووصل مصيرنا بمصيره (ص ٤٧) وإذا كان المؤرخ الكبير يدعو العرب للتواصل مع الحضارة والمدنية الحديثة فلا يعني هذا رفض التراث القومي أو التحلي عنه صحيح أن جزءا من هذا التراث مصيره إلى الزوال والسياس ولكن الجزء السليم والجدير بالبقاء هو الذي سيميره العقل المنحرف المنظم الذي يجب علينا أن نحده من الحضارة الحديثة وسي عليه ثورتنا (ص ٤٩)

تعرض «معنى النكبة» للنقد الشديد من جهتين على أقل تقدير من الإسلاميين الذين احتجوا على مطابقتها بالفصل بين الدولة والدين، متدربين بالحجة المعروفة التي تقول بأن الإسلام، على العكس من المسيحية الأوروبية، لم يعرف السلطة الكنسية والكهوتية التي اصطهدت الشعب والدولة والعلم والحربة، كما أن ذلك لمصل معناه المطلاع بين الناس وبين تراثهم الروحي وهداه تشكيك الشباب هي ذنبهم<sup>(١٤)</sup>.

والحق أن «رريق» لا يدعو إلى عماديه تنكر الدين حملة أو تتجاهل تأثيره العميق في حياة الإنسان، وإنما يعترف بالقوة الروحية التي يهبها الدين للمؤمن، كما سبق له أن أكد أهمية الإسلام والرسالة المحمدية هي تدعيم القومية والوعي القومي وذلك هي كتابته «الوعي القومي» الذي ظهر سنة ١٩٣٩ في بيروت (ص ١١١). صحيح أنه يرفض «الحرفية الدينية» على حد تعبيره، وهو كمؤرخ وأستاذ جامعي ليس هي حاجه إلى من يذكره بأن الإسلام لا يعرف الاحتراف أو الاحتكار الديني ولا الكهوت، ولكنه يرفض «الطائفية» الدينية التي تسست - بعد الصراع من تأليف كتابه بأربعة عقود - في حرب أهلية لا تزال آثار حرائقها المسمرة هي لسان ماثلة للعيان. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن تلخيص النقد الموجه لـ «معنى النكبة» هي أنه لم يعمق بحث المجمع العربي للكشف عن أسباب النكبة، كما أن عناصر التقدم المحتملة التي يقترحها تشترط تغييرات اجتماعية لم يذكر عنها إلا القليل أو لم يذكر شيئا على الإطلاق وهو - هي رأي هؤلاء النقاد - يمكن تصميجه مع المهاديين أو حتى مع الرحمانيين لأنه، بالرغم من تأكيد المسمر لضرورة الثورة، لا يحل للصراع الطبقي أي مكان في مشروعه عن التقدم<sup>(١٥)</sup>



والواقع أن هذه الانتقادات تبدو مشروعة لمن يقرأ الكتاب بعد أكثر من خمسين سنة من كتابته، إذ بدهش لاهتمامه إلى التحليل الاجتماعي - الذي لم يكن قد عرف بعد بشكل علمي ومنهجي في البلاد العربية - بقدر ما يعجب بملاحظاته الحريئة والناقد البصيرة عن مختلف جوانب الموقف العربي، وبمشروعه «اليونوبي» عن كيان عربي موحد وتقدمي ليس من المستحيل أن يتحقق لو صاحب إرادة العرب على التوحيد هي مواجهة التهديدات المتصاعدة بإبادتهم على كل المستويات المادية والمعنوية

ومهما يكن من قصور الكتيب الشهير عن تقديم تحليل واف للبناء الاجتماعي والطبقي وتفاصيلاته التي كانت أحد أسباب المكة، ومهما يكن من صوره من استخدام كلمة الثورة حوها من ظلالها الأيديولوجية التي يكرها، (من المستغرب حقاً في نظر من يطلع عليه اليوم أنه يفصص عليها كلمه «صلاب» التي لم يكن يدري في ذلك الوقت أنها ستكون أصل الكوارث المتلاحقة منذ منتصف القرن الماضي في مصر البلاد العربية والأفريقية و لأمسونة والأمريكية الجنوبية) وعلى الرغم من التعميمات العامة والمشروعات التي مارالت إلى اليوم أشبه بالأمال المستحيلة، فلاشك هي أن الكتيب نفسه كان ولا يزال صرخة صمير عربي عميق والخرح وصادق الرؤية و لتنبؤ إلى حد مذهل، بقلم عالم عربي حر شعاع وشديد الإيمان بالمصلحية والتقدمية وبالوحدة والقومية العربية القائمتين على العلم والقيم والاستشارة، وذلك كله عن طريق التعبير الحذري والثوري الحاسم في كل ميادين الحياة والتمكين والعمل وإذا لم يكن قد قدم برنامجاً عملياً مفصلاً للتعبير والإصلاح، فقد رسم الإطار الصالح لتساؤل والحوار وحذر من الأخطار لكسرى التي تهدد اليوم - فعلاً لا قولاً - بتصفيتنا وإقتلاعنا من جذورنا وفتح الأعين والصمائر والعقول على مشكلاتنا الكبرى المرمية.

١٨ - وباتي أخيراً إلى الأدب الذي أعلم تمام العلم مدى ضعف الاستعداد شتيات بالاطلاع على الأعمال الكبرى هيه، سواء من أدب بلاده أو من الأدب لعربي. ذلك لأن المؤرخ لا يستغني - كما يعلم الجميع - عن الرجوع للأعمال الأدبية ليرداد وعياً وبصيرة بحقائق الحياة ومشاعر البشر وأفكارهم، وبهمومهم وطموحاتهم في حسب أو مواقف تاريخية معينة وقد احتار من لأدب العربي الحديث روايتين بعكسان مرحلتين مهمتين أو أرميتين حاسمتين



في مسيرتها نحو مجتمع عربي متحد ومتقدم، إلى جانب ما تعبر عن عنه من قيم حمالية وإنسانية رفيعة والرواية الأولى وهي «أولاد حارتنا» لريان سميرة الرواية العربية بحبيب محبوس، (ويرجع بحثه عنها تحت عنوان «الله والمتنوع والعلم» إلى سنة ١٩٧٥)، والثانية للروائي اللبناني الكبير توفيق يوسف عواد (ويعود بحثه عنها تحت عنوان «الطائفة في الرواية اللبنانية» إلى سنة ١٩٨٤) وبدأ بعرض هذا البحث قبل أن نختتم هذا التقديم برواية محبوس التي طأنا أثارت حولها عواصف الجدل.

١٩ - من المعروف أن التدين بمعناه الأصلي المباشر يعني إيمان الإنسان بالله وبكل ما هو مقدس إيماناً باطناً عميقاً كما يعني انتماء إلى جماعة دينية محددة وقد ظل انتماء المسلم إلى جماعة دينية على مدى أكثر من أربعة عشر قرناً دليلاً على هويته، ومبدأ يقوم عليه نظام حياته الاجتماعية والسياسية والوجدانية ويطبق الشيء نفسه على سائر الأديان السماوية والبشرية، إذ يبقى الانتماء إلى جماعة أو ملة أو طائفة دينية أمراً حاسماً وموجهاً لحياة الإنسان وتفكيره ووعيه بذاته وعالمه الاجتماعي والطبيعي وإذا كانت الكلمة الأخيرة وهي الطائفة والمصدر المشتق منها وهو الطائفية، قد اضطربت عبر التاريخ الإسلامي وعبر الإسلامي، لاسيما في العصر الحديث وهي النصف الثاني من القرن العشرين، بظلال فائقة توشي بالطرف والتعصب، أو بالترحم والمحدودية على حساب التسامح والمحبة والتعاون والناحي الإنسانية، فقد وصلت في كوارث الحرب الأهلية اللبنانية وغيرها إلى حد الدحول في دوائر الحشون والانتحار أو لاحتراق والتدمير الذاتي.

٢٠ - قدم توفيق يوسف عواد (لدي ولد سنة ١٩١١ هي إحدى القرى المارونية في لبنان ومات في حادث مروع في أثناء الحرب الأهلية) عدة مجموعات قصصية ورويات هما الرعي (١٩٢٩) وطواحين بيروت (١٩٧٢) قبل اندلاع بيران حليم الحرب الأهلية بقليل). وقد تلقى العلم في كلية صديس يوسف في بيروت، ثم واصل دراسته للحقوق في جامعة دمشق مما أتاح له الاهتمام بقضايا «العروبة وتجاوز دائرة الطائفة الدينية الصلبة» يدل على ذلك إشارته في «الرعي» بمشاركة مسيحيين لبنانيين في الكفاح العربي للاستقلال عن الدولة العثمانية) وقد عمل بعد إتمام دراسته أكثر من عشر سنوات بالصحافة والكتابة الأدبية، ثم دخل ميدان

١٩٤٦ هي دائرة العمل الدبلوماسية وعمل سفير لبنان في عواصم عديدة، وظهرت الطبعة الأولى لرواياته التي يتحدث عنها عن دور الأدب سنة ١٩٧٢ وهي أثناء وجوده في طوكيو

والشخصية الرئيسية هي الرواية (وهي تميمه) هناك شعبية من قرية «مهدي» إحدى قرى الحبوب اللبناني بدأت شجرة عائلتها هي التحطم والتفكك، فأبوها سافر إلى أفريقيا سعيًا وراء رزقه فشاء سوء حظه أن يقص عليه بهمة لتهديب وشقيقها جابر الذي صار رب العائلة يستغل وضعه الجديد في غياب أبيه ليحبب حواء ماحية تترلق به إلى حافة الحريمة وتصمم تميمه، على غير رغبة شقيقها على استكمال دراستها العاليه هي العاصمة وبصر بذلك على انسير في طريق التحرر الذي لا يقودها إلى السعادة بل إلى الدوران مع «طواحين بيروت» فالصحافي التقدمي «رمزي زعد» يصتها سحره الأيديولوجي ويعويها فتستسلم له، ثم تبين أنها لم تكن إلا الشوك من حماسه الثوري وتحريتها الجنسية معه والمحمي الشيعي لمرشح لدخول البرلمان أكرم الجردى يريد منها أن تكون عشيقته وبعدها بأن يزوجها فيما بعد، لكنها ترفض أولاً ثم تحصص لإرادته هي مقابل أن يدبر لها وظيفه سكرتيرة في نقابة عمال المباء

ثم يأتي اللقاء الواعد مع طالب الهندسة هاني الراعي (وربما يرمز للمؤلف نفسه في شبابه) الذي يحملها إلى المستشفى هور بصابتها بجراح هي إحدى مظاهرات الطلبة ويصم الحب المتأه الشيعية والنهض المدروني بحب حياحه فتطل لطائفه بوجهها المبيح وتحرم عليهما الارتباط المقدس الذي يعكس أن يحققا فيه دانيهما ويلمسا جوهر وجودهما وهي النهاية يكسر حلم الحب بسبب الظروف الخارجية من ناحية، وعجز الحبيب عن التحرر من التقاليد الموروثة من ناحية أخرى وذلك بمجرد أن تفترب له - لتكون صادقته مع نفسها ومعه - بحقيقة علاقتها السابقة مع الصحافي التقدمي رمزي زعد

وتدخل حيوط العلاقات بين الشخصيات هي سبيح الموقف التاريخي للبنان بين عامي ١٩٦٨ و١٩٦٩ فهي هذه الفترة الرمزية بدأت حركة المقاومة الفلسطينية للاحتلال الإسرائيلي لمسطبين من الأرض اللبنانية، كما أحدثت الاعتداءات الإسرائيلية المتكررة ترغم لبنان على الانحراط في صراع الشرق الأوسط وتؤجج جمرات الاحتلال في وجهات النظر - هي صفوف الطلاب بوجه خاص - بين مؤيد لحركة المقاومة ومعارض لها ويبدأ هذا الاحتلال

بالاحتجاج على النسبة المحددة لأساء كل طائفة للقبول بالجامعات، ثم تتسع دائرته فتشمل الزواج المدني يسر عقد «الزواج» المحرم بين أساء الطوائف الدينية، كما تشتت قبل كل شيء حول الموقف الواجب اتخاذه من المدائين الفلسطينيين الذين يعرضون سكان القرى هي الجنوب للمخاطر باستمرارهم لإسرائيل العدوانية بحكم طبيعتها وتاريخها، كما يصطدمون هي كثير من الأحيان مع السلطات اللسائية والحيث الليباني وتتفاوت الآراء حول هوية المدائي، فهناك «المدائي المدائي» الذي بكاهج هي فلسطين و«بيع روحه» هداء لها وهناك «بصف المدائي» الذي يطلق عدة أعيرة نارية عند الحدود ثم يسرع بالعودة إلى معسكره ليلود به، وهناك المدائي الذي ليس بقدائي وإنما يتبحر في الشوارع بيدلة المدائين والبدقية السوفيتية الصنع تتدلى من كتفه (ص ٢٧٧)

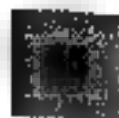
ويعبر توفيق يوسف عواد عن موقف من الفلسطينيين يتسم بالتصميم والحكمة، إذ كيف ينتظر من الفلسطينيين أن يحافظوا على القوانين بينما اعتصب وطنهم ضد كل القوانين، ولم تلج كل القرارات الشرعية الدولية هي إعادته إليهم؟ إن مجرد وجود الفلسطينيين هي لسان هو هي رأيه الذي بحمر اللسانين على تطوير وعيهم بمشكلاتهم واتحاد القرارات الحاسمة هي شؤونهم العامة والخاصة . ويوضح عواد رأيه بطريقة فنية عندما يراوح بين سرده للمناقشات الطلابية التي يصرح فيها هاني بأن التوتر بين اللبانيين والفلسطينيين يرجع إلى أن الرواح المرعوم بينهما هو «زواج بلاق»، ويس الأفيكار التي تراود حبيبته تيممة في أثناء الاستماع لما يقول فتناحي بمسها قائلة «إن رواحا لن يكون رواج بلاق». وتواصل حديث النص التي تحثها على أن نعرف لهاي بحقيقة علاقتها السابقة مع الصحابي . وهما يستخدم عواد استعاره عربية ذات دلالة عميقة على هدفه من كتابة روايته فقد كان العنوان الأصلي للرواية وقت إعداد تحارب طبعها هو «أرواح للإيجار»، وهو يوضح ما يعنيه بهذه الاستعارة عندما يتهم معظم شخصيات الرواية على لسان الصحابي التضدي بأنهم قد أجروا أرواحهم (ص ٢٦٤)، وكان من المروص أن يبيعوها لو كانوا صادقين . فالحب ليس تأخيراً للروح، بل هو بيع نهائي لها هي سبيل المحبوب . باع روميو روحه في سبيل جوليت، كما باعت روحها هي سبيله كذلك الملهمون بحق والمؤمنون بصدق . إنهم لا يؤجرون



أرواحهم وإبنا يبيعونها والسيد المسيح عليه السلام هو إمام جميع الدين باعوا أرواحهم، أي صحوا بها في تمان حاصر مطلق والمدائيون أبصا يصدق عليهم هذا الوصف، بشرط أن يوقعوا على عقد البيع بدماهم من أجل الوطن السليب ولعل مؤلف الرواية قد كتب هذا كله بينما تتردد في سمعه وعقله الآية الكريمة «ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رءوف بالعباد» (البقرة، ٢٠٧) أو الآية الكريمة «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا هي النواة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي يابتم به وذلك هو المور العظيم (التوبة ١١١)

هكذا أجرت «تميمة» روحها - كما يرى حبيبها زمري - للمثل العليا على طريقة المثقفين بينما أحر هو روحه لكلمات وكلمات. إسا جميعا - على حد قوله - تؤجر أرواحا لشيء ما وهو يمضي مع الصورة العسية هيحصي مجموعة من الحيوانات الشعة التي ترمز لردائل بشعة وكلها هي رايه قد أحررت أرواحها لأشياء تافهة أو لقوى شريرة وربما كان التمضي المطلق لإنسان محبوب، والالتزام غير المشروط بقضية عادلة، هي الرسالة التي يوجهها المؤلف لقراء روايته وربما كان المدائيون، أو بعضهم على الأقل، هم في تقديره النماذج الرفيعة للمعاني والالتزام والتصحية، وهم الذين يحققون رسالته الأخلاقية البعيدة عن أي برنامج سياسي أو أيديولوجي

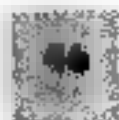
٢١ - وتتحلى هذه المعاني الموحية في النهاية التي حتم بها المؤلف روايته فقد أحسنت «تميمة» بأن أسوار لحصار تطوعها من كل ناحية شقيقها الماسد حابر يحاول قتلها لإنقاذ شرف العائلة - لدى سبق أن لوته أكثر من مرة - بعد أن سمع عن تجاربها مع لرحال، ولكنه يحطنها ويقتل أعز صديقة لها وهي الممرضة المسيحية ماري التي وتها هي سبتها ومن جهة أخرى لا يدرك «هاني» أن تميمة التي باحت له بسر علاقتها القديمة مع الصحافي زمري قد قدمت له أصدق دليل على ثقتها فيه وحبها له ولهذا يظنهما على وجهها لظمه عاسية ولا تنتظر تميمة حتى بهذا عصبه، ولا تترك نفسها بهذا أمل في أن يعبر لها، بل تصمم على الخروج النهائي من حياته . وتمضي تميمة في سبيلها، بينما يصعد الإسرائيليون عدوانهم العادر المتكرر على الحبوب اللبناني وترحف أنهار حشود اللاجئين نحو الشمال وترلزل المظاهرات العارمة أرض بيروت لكن إلى أين تمضي تميمة؟



لقد تعرفت هي أثناء عملها هي بقابة عمال المياه على عدد من الفلسطينيين الطيبين البسطاء - وهذا هو أحدهم يسقط شهيدا في عر شيا به فيسرع أبوه لبشعل مكانه في صفوف المداثين وتلحق به تميمه لتصم إليهم، وتكشف أن مكانها الآن مع الذين يتحبون كل الفوايين ، وتصمم على أن تصارع جميع الأعراف والمعابر التي باسمها حرماها المجتمع من حقها في الحياة وقتل صديقتها الوفية، وحطم حبها التوحيد (ص ٢٨٩) - تأكد لها أن كفاح المداثيين هو بمودح الثورة الشاملة على المجتمع الحامد المنعم وأن الثورة الاجتماعية المتجددة تبدأ بالثورة على النفس (أسمع هذا أيضا صدى الآية الكريمة إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ٥) ولما كانت الشخصيات الفلسطينية التي يدمها المؤلف شخصيات بمية بسيطة من اعمال لا من المثقفين والمنظرين، فإنه يجري الكلمات المعبرة عن الاحتجاج على الفوايين والتمرد على الاعراف والتمايد على لسان تميمه المثمة الحائرة المحبطة، وإن كان بعدها كما بعد نفسه عن اليأس والصوت - إذ يجعلها تقول هي النهاية إنها لا تستطيع هي الحقيقة أن تتصور أن يكون هذه هي النهاية ص (٢٩٠)

والسؤال الذي يتحتم أن يكون قد دار في عملها وهي عضول القراء هو هذا السؤال لماذا، تصورت تميمه هذا؟ وحواله البسيط أن ثورة التعبير معسمره ولا بد أن تسمر حتى تمتح الأسواب والبواهد على أصواء الأمل هي بينان، لبنا، الموحد المنحدر من الطائفية والتعصب، وأمة عربية حية ومقدمة بالعلم والحرية والاستنارة والوحدة والثورة المحددة - إن توفيق يوسف عواد - رحمه الله وأرضاه - يقدم لنا هي هذه الرواية تحديرا وبشارة (لاحظ أن بطلة روايته اسمها تميمه) تحدير من الطائفية والتفرق والتشردم وبشارة بوجود عربي ميماسك ومسطور وواثق بنفسه ويعمقه التاريخي والحصاري العريق والمصارفه المدهنة والحرية معا هي أن الأديب الذي أطلق بغير تحديره قبل اندلاع الحرب لأهليه سنوات، قد سقط صريعا لهذه الحرب نفسها وشاء له القدر أن يكون ممن ناعو أرواحهم ولم يؤخروها

٢٢ - وأخيرا يصل إلى «أولاد حاربا» وبحث المستشرق الكبير عن هذه الرواية الصريده الشائكة تحت عنوان «الله والقنوت والعلم» يرجع إلى سنة ١٩٧٥ ولا بد أن أشير هنا وهمل عرض سدة عن هذا البحث (الذي كسبه صاحبه بظلم المؤرخ وصارت له مع الزمن قيمة تاريخية) إلى أنه، على مبلع



علمي، أول تصنيف نقدي يتبأ بأن الرواية حديرة بأن تصاف إلى الرصيد العقلي والروحي الذي يعتبر به البشرية من الأدب العالمي، وأن كتابها يحقق تلك الفكرة التي كان أمير شعراء الألمان «خوته» (١٧٢٩ - ١٨٢٢) ول من قال بها، وهي فكرته عن الأدب العالمي الذي رأى في أواخر أيامه، وهي أحد أحداثه الرائعة مع نظميده «أكرمان» أن أوانه قد ان، وأنه لم يعد لما يسمى بالأدب القومي أو الوطني مكان وأنه هو نفسه قد تعلم كيف ينظر هي أداب الشعوب المختلفة وبعد فيها ما تمتعه وسمعه من حو وحير وجمال ولعل الأحرر بالذكر مما سبق أن «شخليات» لا تكتفي في بحثه بتحليل الرواية والإشادة بروعتها وإنما يوحى في حاتمته بأنها ستحظى بأرفع قدر من الإعجاب والتقدير عندما تترجم إلى اللغات الأوروبية الحديثة، لأن ترجمتها هي رأيه «سبطل أملا سطلع إليه وسماء» وربما لا يكون من قبيل المبالغة - بعد أن ترجمت هذه الرواية وأحواتها إلى معظم اللغات الحية - أن أفسر هذه العبارة والفقرة لأخيرة التي وردت فيها بأنها تنطوي على سوء صادقه وبافدة من حجب لغيب - بحصول صاحبها على أرفع جائزة أدبية عالمية، وأنه هو الذي شرف هذه الحائزة قبل أن تشرفه وشرفها معه

وسدأ البحث بسطور تشيد بو قعبيه بحبيب محموظ التي نجلت بأوضح صورة هي «ثلاثيته» الشهيرة ويتوهمه عن الكتابة بعد الانتهاء منها وقبل قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ بأشهر قليلة، ثم عودته إلى الكتابة هي سنة ١٩٥٧ بهذه الرواية التي أثارت حتجاج الدوائر المحافظة، ولم يقدر لها حتى اليوم أن تصدر هي مصر على شكل كتاب، وإن كانت طبعتها لأولى قد ظهرت ضمن مطبوعات دار الآداب البيرونية هي شهر يناير سنة ١٩٦٧، ثم لدى الدار نفسها في طبعتها الثانية سنة ١٩٧٢

يبدأ الباحث تحليله لرواية بهذه العبارات «إن بحبيب محموظ يقدم هي الحقيقة عملا غير عادي فهذه الرواية ( ) تتناول موضوعا حبارا وهو تاريخ لبشرية من حيث هو تاريخ النجاة والخلاص الإلهي، بدءا بحلق العالم وطرد دم وحوء من الجنة ومرورا بظهور الأنبياء، وانتهاء إلى مشكلات العصر الحاضر وهي في تناولها هد سقل تاريخ النجاة إلى نطاق حي من أحياء القاهرة القديمة، وبهذا تحلصه من السعد الأسطوري لنصرته قرب مباشرة من جمهور القراء »



ويهدم البحث وصفا مفصلا للحارة التي تقع فيها الأحداث، و لشخصيات المحركة لها بدءا «بالجبلالوي» في البيت الكبير وأبنائه من بعده إدريس - إبليس، وأدهم = آدم، وولدي آدم همام = هاسيل الذي نمثله شقيقه هدرى = قابيل، إلى لفتوات الدين يعيشون في أرحاء الحارة ظلم وفساد والرجال الدين يهضون من حين إلى حين لرفع اليأس عن الناس وقهر الظلم جبل - موسى، وزهاعة = يسوع، وقاسم = محمد الذي ينجح في خطيم يهود لفتوات بالقوة وأمر لأول مرة بتوزيع ريع الوقف - الذي وقفه الجبلالوي على أسرته ودرهمهم - على جميع سكان الحارة دون تفرقه بينهم هي العشرة أو الحسن ولكن الذي يحدث بعد موته مثلما حدث بعد موت سلمية هو عوده باطر الوقف والموت إلى سلطتهما القديمه ورجوع لظلم واليأس سيرتهما الأولى، لأن البشر سرعان ما يسبون تعاليم روادهم الكبار

ويستطرد الكاتب مجالا بعض صور الرواية ثم ينوقف عند بجرء الذي يعقب عصر الأنبياء لكي يصل إلى مر مي مؤلفها وأهدافه، وبسلط الصوء على شخصيه الساحر عرفة الذي يرمز للعلم الحديث الذي لا ينسب لدين أو وطن ويستأنف عرفة تصرع الذي بدأه جبل زهاعة وقاسم مع امتوات لكي يوفر لأولاد الحارة حياة لائقة بالبشر إنه يريد أن يحقق الشروط العشرة التي نصت عليها وصية الجبلالوي (أوصايا العشرة) وإن لم يكن هي الواقع من رجال الجبلالوي وعندما ييأس من بلوغ هدفه، يتسلل إلى بيت الجبلالوي الكبير لكي يكتشف سر وصية الوقف، ويتورط عن غير قصد في قتل الخادم الفجور الذي يحرس أوصية ويلود بالمرار مدبور

ويتبين بعد ذلك أن الوقف لم يكن كمن لا يزال على قيد الحياة، ولكنه مات متأثرا بالصدمة - ويطارد الفتوات عرفة فيتمكن من إفاد نفسه بإلقاء لرجاحه السحرية التي أحضرها على مطارديه، وهي سلاح منمحر يفوق كل ما عدو من أسلحة - غير أن لناصر - رمز الطاعية الشرقي - يسحره لخدمته ويحبص الباطر من الفتوات بمصل الرجحة السحرية ولكنه يفعل هذا لمصلحته لا لمصلحة الحارة بهذا يصبح عرفة عبوة الحديد، وفي النهاية يتمكن عرفة من الهرب ولكن أساع الباطر يلقون المصص عليه ويقتلونه قتلة هظيمة ويتجه أولاد الحارة هي إلى يداه عرفة فيتهمونه بقتل الجبلالوي وبأن سلاحه العجيب هو الذي جعل من الباطر طاعة لا يقهر لكن بعد موت عرفة يشيع، لأمن في الصدور فقد تمكن مساعده «حبش» من

السجاة بفسه، ولعله قد تمكن أيضا من إتمام كراسة عرفة السحرية وكما استندت حملة لساطر على عرفة وقوي اتهامه بقتل الجبالوي مصى الناس يقولون لا شأن لنا بالمصبي ولا أمل لنا إلا في سحر عرفة، ولو حيرنا بين الجبالوي والسحر لاحترب السحر وهكذا أحد بعض شبان الحارة يحتمون بساعا لكي يعلموا السحر على يد حسن استعدادا ليوم خلاص لموعود

لم يترتب على فتحهم عرفة (العلم) ليست الجبالوي (العالم في الدين والمتفكير بقاء) لا أسوأ النتائج مقتل لحادم لعجوز وموت الجبالوي، وتسحير عرفة هي خدمة الساطر واستصار هـ الساطر استصار مطلقا في المهر والحسوت هـ تظن هذه الأسئلة الملحة برؤوسها هل فشل عرفة لأنه لم يتحرر بعد من إيمانه بالجبالوي؟ أم يرجع فشله إلى محاولته السداد في عالم الميتافيزيقا لدى ليس للعلماء (الطبيعيين) أن يبحثوا فيه عن شيء؟ أم يرجع هي النهاية إلى تجربته على لمساس بأقدس المقدسات؟

وعندما يصل عرفة هي خدمته للساطر إلى الدرك الأسفل تظهر امرأة تحمى إليه لرسالة الوحيدة التي وجهها الجبالوي إليه «أذهبي إلى عرفة لسحر وأبلغيه عني أن جده مات وهو رص عنه» وتبقى حقيقة هذه الرسالة غامضة، ولا يستطيع أن يسطع بأنها لم تكن إلا حلما من أحلام عرفة، ولكنها هي التي تشجعه على اتخاذ قراره بالهرب من خدمة الساطر كما تمهد بالتحول النهائي الذي يسوده روح المصاؤل لقد وثق من رضاء حده عنه، وطمأن إلى أنه لم يعصب لأقبحه منته وفتل حادمه بكنه يمه منها كدلت أن رضاء بطوي على سخطه على عمله هي خدمة لساطر وربما كان بتفسير القريب لهد أن عالم لدين والميتافيزيقا قد انتهى، ولكن العالم (بكسر اللام) - وهو صاحب الحق في المستقبل - يعرف بالقيم الروحية والمعيير لأخلاقية التي أخذها عنه

٢٣ - لاشك في أن لإشكالية التي ثارت «سقد بن الاحتجاج والثورة على الرواية، تكمن هي بطل لتاريخ المقدس أي تاريخ لسجاة والخلاص والهدي علي أنبي الرسل والأنبياء عليهم لسلام . إلى مستوى لحارة التي تردحهم بالمتواتر ويررح أنها تحت أثقل المقر و تقهر والجهن والمرص و لقدرة ومن ثم «علمه» أو إصماء الترة الديونة عليه وتصغير مفاهيمه وإطاء هالات الحلال و لمداسة التي تحيط به، وعرضه على جمهور القرء عرص يضرب اليهم أحداثه، وإن كان في الوقت بفسه يؤثر فيهم تأثير لصدمة

ومع أن الرموز الحية هي هذه الرواية واصبحة أكثر مما ينبغي للرموز الصيه (لأن الرموز يتسم بالضرورة بمدى من العموص وبشع دلالات ومعاني متعددة، بينما هو هنا أحادي المعد صريح الدلالة) فإن الكاتب يتعمق تحليل هذه الرموز لتاريخيه والمتعاليه هي الوقت نفسه على لتاريخ (مثل حبل وزراعة وقاسم وعرفة الساحر أو العالم) وساقش أفكار بحيب محصوظ الأساسية ومواجهه من الدين والنيتهيريقا والعلم والعقلانية، وشوهه إلى لمجمع العادل السعيد الذي يقهر الموت أو على الأقل يسبي الناس مأساة القدم الراحف عليهم لا محاله «إذا حسنت أحوال الناس قل شره - أي الموت - فاردرب الحياة قيمة وشعر كل سعيد بضرورة مكافحته حرص على الحياة السعيدة المتاحة سيجمع الناس السحرة ليتوهروا لمقاومة الموت - بل سيعمل بالسحر كل قادر، هائلت يهدد الموت الموت (ص ٢٥٤ من الطبعة البيروتية) ويعلق المستعرب الكبير على العبارات السابقة هائلا إن الثورة على الموت ليس لها طابع ميتا فيريقي فحسب وإنما هي كذلك دمر متطرف على الكساح العقلاي و لواقعي من أجل حياة أفضل، وهو كساح يعيه بحيب محصوظ بكل ما في هذه الكلمة من قوة وليس «أولاد حارتنا» هم أبطال روايته، وإنما هم المقصوبون بحطابها وحديثها إليهم، فلا بد لهم أن يعرفوا أن الجهد المبذول لتأمين السلامة والعدالة تمهيدا لحلق الحياة الجديدة جهد يسعى إلى نجاتهم وخلصهم، وإن بصال الموت نفسه - الذي يحتم على كل إنسان أن يعاينه بمصرده - له من بأحية أخرى معني اجتماعي فهي مقدور المرد أن يستمد الشجاعة في مواصلته (أي الموت) وفهر أشكاله وصوره لمحاكمة - من فقر وجوع ومرص وحمل وتحلف - إلخ، من خلال تصاممه مع الآخرين

بهذا تنهي الرواية نهاية واعدة تصبص بالأمل في المستقبل - هذا إذا أمكن كسب الأضية لمتابعة الطريق الذي بين لهم عرفة معالمه

ويحتم الأستاذ بحثه بقوله إنه لا يعرف في الأدب العربي الحديث عملا تناول مثل هذه المشكلات المهمة على هذا النحو المثير الذي تناولتها به «أولاد حارتنا» (ويقصد بذلك مشكلات تأثير الدين والعلم في الحياة، وإيجاد مجتمع عقلاي يحتمي منه ماسي الفقر والدل والبطش - إلخ، فتتهور على الإنسان مأساة وجوده وعدم وجوده - إلى غير ذلك من المشكلات المهمة التي عالنها بحيب محصوظ بصور متعددة المعاني والإيحاءات وبصدق وعمق وموضوعية تميز كل أعماله ولذلك يتمي «شتتت» في السطرين الأخيرين من بحثه - كما سبق لقول - أن

تترجم الرواية إلى اللغات الأوروبية وبصاف إلى ذخيرة البشرية من الأدب العالمي ولقد ترجمت مع غيرها من أعمال لأديب الكبير إلى ما يقرب من أربعين لغة حية وحصل - كما نعلم جميعا - على الحائز المرموقة التي شرهت به، وبحققت نبوة المستشرق المصنف بعد كتابة بحثه بما يريد على عشر سنوات (يمكنك إذا شئت أن تطلع على النص الكامل لهذا البحث في كتابي المصاح «شعر وفكر» القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، ص ٣٥٥-٣٧٢)

٢٤- وهي النهاية بشرقي أن أصعب من سدي القارئ هذه الدراسات والبحوث العشرة للمستشرق الأديب الكبير عن الإسلام والمسلمين . وإذا كنت لم أنقيد بترجمتها ترجمة حرة، فقد التزمت عانة لينة والأمانة في عرضها، ولم أعمل فقرة واحدة ولا حقيقة واحدة وردت فيها، كما عرضت في التمهيد لهذا الكتاب ملخصا وفي عشر مقالات أخرى نسجل اهتمام الأستاذ «شيبات» بنشأة الوعي القومي وبداية الصال من أجل الوحدة العربية، وبحركات الاستقلال والتحرر وبعض النظم الثورية في البلاد العربية وغير ذلك من المشكلات المتصلة بالتعليم وبكبة فلسطين. بالإضافة إلى تقديم عمليين روائيين من الأدب العربي الحديث يعبران عن مدى انشغال العقل ولوجدان العربي في النصف الثاني من القرن العشرين بالتقدم والاستبداد والتجديد والتعبير نحو الأفضل والأعدل . وقد حرصت في هذا التمهيد على أن أبدا بعرض أقدم هذه المقالات والبحوث - من حيث رتب كتابها - وأنتهي بأحدثها وذلك على العكس مما فعلت مع المقالات والبحوث عن الإسلام والمسلمين

ولاشك عدي هي أن القارئ سيعرف من خلال هذه البحوث والمقالات على موضوعه النهج التاريخي وأمانته، وسيشهد بنفسه على الانصاف والبعاطف العقلي والوحداني للمستشرق الكبير مع هضاب العرب والمسلمين، كما سيشعر بأن سطورهم تنبص في موضوع عديدة بالتهم والمشاركة، وتشف عن أمل كاتبها في أن يحج العرب في تحقيق مشروعاتهم في التنمية والتقدم وحلمهم بالوحدة التي هي طوق النجاة الوحيد في حضم أعاصير التحديات التي تهب عليهم من كل اتجاه ...

ومن الطبيعي أن يحتلف القارئ العربي مع المؤلف في بعض آرائه، وأن يوجه النقد إلى جانب أو آخر من أفكاره ووجهات نظره . ويقيس أن المؤرخ الكبير سيرحب بالاختلاف في انري مادام يقوم على أساس

الحوار الحر النزيه ويتوخى الوصول إلى الحقيقة، فلا قوام لأي فكر أو بحث بغير النقد الذي يبعث فيهما أنماط الحياة ويحولهما مع الزمن إلى فعل مؤثر ومغير .

٢٥ - وفي الحتام أقول للقارئ الكريم الذي اطلع على شيء من اتاحي السابق إني قد حرصت هي كل ما قدمت من قبل على أن أحصر نفسي في حدود المسمة العربية والأدب العالمي - لاسيما الأدب الألماني - وأن أبعد بها عن ميدان الدراسات الإسلامية والعربية، لإيماني من ناحية بضرورة تحديد الكاتب أو الباحث لحدوده، ولعلمي وبقيتي من ناحية أخرى بأن عيري من الإحوة الباحثين المنحصرين أقدر مني على الخوص في بحار ذلك الميدان الشاسع وقد أقدمت على العمل في هذا الكتاب، وبدلت ما بدلت في سبيل تحقيق بصوصه والتثبت من حقائقه - بقدر ما استطعت - لسببين أولهما أن أشارك بجهد شديد التواضع في مواجهة حملات التشويه والاهتراء الصاربة على الإسلام والمسلمين والعرب، وهي الحملات الكاذبة التي أرجو أن يطرأ العقل العربي بصفه ذات يوم قريب إلى أنها تحجله وتضيء فيه هصيلته الكبرى التي ميرته منذ عهد الإغريق، وهي هصيلة التمسك بالحقيقة والبحث عنها والإعلاء من شأنها فوق كل شيء ومهما تكن التصحيحات والثاني هو إهداء زهرة حب ووفاء للأستاذ والمعلم الذي يعمرني برعايته وهصله منذ ما يقرب من نصف قرن، لعلها أن ترسم على وجهه الطيب الحنون انتسامة رضى وسعادة، وتحمل إليه - وهو يرقد على فراش المرض في برلين - حلص تميّات تلميذه وصديقه بالشفاء والهياة

أشكره - سبحانه - على عونه وتوقيقه، وأستعمره وأسأله الصمغ عن القصور والتقصير، إنه نعم المولى ونعم النصير، إليه ألتجأ، وإليه المصير.

عبد الغفار مكاوي



## حياة فريتس شتيبات وأعماله

ولد أوتو هيرمان فريتس شتيبات في اليوم الرابع والعشرين من شهر يونيو سنة ١٩٢٣ بمدينة كيمنتز (بمحافظة سكسونيا) وانتقل مع أسرته بعد سنوات قليلة إلى برلين مع انتقال أبيه للعمل بها في إدارة مطبعة «ريتشارد لود هيج». عاش الصبي مع أسرته في حي «فيد ينج»، والتحق بمدرسة ماكيمزين التي تعتبر اسمها بعد ذلك هضارت تحمل اسم الفيلسوف والناقد والكاتب المسرحي ليستيج - ولم يكمل يحصل على شهادته إتمام الدراسة الثانوية في سنة ١٩٤٠ حتى بدأ أبوه في إعدادة لتولي شؤون المطبعة، وأخذ بدوره على فون الطبع وصنف الحروف وبورج الأخضر والألوان، ولكنه

(١٦) أعددت في بيان المعلومات وبعضها انوارده في هذا الفصل مع كل التفسيرات والقرائن على مقدمة الصافي التي وضعها الأستاذ نوحاس شيطر محرر هذا الكتاب الذي تقدم على الصفحات التالية عشرة فصول منه وهو كتاب الإسلام شريكاً للأستاذ فريتس شتيبات

Fritz Steppat, Islam als Partner. Islamkundliche Aufsätze 1944-1996, eingeleitet und herausgegeben von Thomas Scheffler. Beirut 2001. Beirut Texts und Studien, Band 78

لم يعرف في حياته  
ويعتبر أن أعرف في أيامي  
التي أتيت من هو طيب  
ولا أبطل منك أيها الأخ  
الأكبر والعمم أنثالي الأكمل  
عبد القادر مكاوي



سمع له هي الوقت نفسه - لحسن حظّه وحظ الاستشراق، وبحضيمتها من أعباء العمل الهدوى المؤلم والأبكم - بأن يلتحق بالجامعة لدراسة المادة التي يحтарها

ودفعه حبه للغات العربية والسعيدة إلى أن بدأ بدراسة اللغتين الصينية واليابانية ثم لم يلبث أن تحوّل عنهما وانصرف إلى الدراسات العربية والإسلامية في «سيمان» اللغات الشرقية» الذي كان يقدم دروساً لغوية وعملية قبل أن يصمّم في العهد النازي إلى جامعة برلين القديمة ويحل في إطار الدراسة الجامعية. وهناك تعرّف الطالب الشاب على أستاذه الذي لارمه حتى رحيله وهو المستعرب الكبير والتر براونه (١٩٠٠ - ١٩٨٩) الذي أدى أمامه في نهاية شهر أكتوبر سنة ١٩٤١ أول امتحان له في اللغة العربية - وقد كان من حسن حظ المستشرق الشاب أن يعفى من سحرة التحديد ولغة القتال في إحدى الجبهات التي هزتها ألمانيا النازية في الحرب العالمية الثانية - غير أن الجيش سرعان ما استدعاه في شهر يناير سنة ١٩٤٢ للعمل مترجماً في قسم السجوث بوزارة الطيران في برلين، واستعاد من فترة وجوده بالعاصمة في مواصلة دراسته للعلوم الإسلامية، وذلك قبل أن ينقل القسم السابق الذكر إلى محطة بافاريا في الجنوب الألماني.

عاش «شتييات» تجرية الاستسلام المطلق لبلاده وإعلان انتهاء الحرب (في الثامن من شهر مايو سنة ١٩٤٥) وإن لم يدق بعمّة الراحة أو السلام فقد قضى ثلاثة أشهر في معسكر اعتقال أمريكي، واضطرّ إلى العمل مترجماً في سلاح الطيران الأمريكي لمدة ثلاثة شهور أخرى وقد بشر الحراب أحببه السوداء في كل مكان وراح يصرخ صغاره الشبعة - الجوع والموصى والتدل والدمار - هي العاصمة بوجه خاص وهي سائر المدن والقرى الألمانية واكسرت كل الأحلام فلم يستطع حتى أن يفكر في الرجوع إلى برلين بل بحث عن مصير الطبيعة التي كان يمتلكها ويديرها أبوه، دع عنك مواصلة دراسته في جامعتها، فلم يكن لطموح الإنسان في ذلك الزمن العصب أ أن يتجاوز محاولته البقاء على قيد الحياة

ولم تكد محاكم العلماء تصدر قراراتها - هي السادس عشر من شهر ديسمبر هي المنطقة المحتلة من قبل الأمريكيين، حتى انخرط في العمل الصحافي، وأحد يكتب منذ ذلك الحين مجموعة من التقارير عن أحوال

الشرق الأدنى في محلة «ارشيف أوروبا»، وذلك بعد حضور بعض التدريبات المؤهلة للعمل الصحافي في جامعة «ميونيخ» - وواصل بشر هذه التقارير في الأقسام الخاصة بالسياسة الخارجية في عدد من الجرائد كالصحيفة الجديدة وميركور وغيرهما - ويكفي أن يذكر بعض عناوين تلك التقارير والتحقيقات التي لم يتوقف بعد ذلك عن كتابتها ونشرها على مدى سنوات طويلة تالبه في منابر مختلفه وصنع مصر في الإمبراطورية البريطانية (١٩٢٦ - ١٩٤٧) تطور وصنع الدردسل (١٩٤٧)، قضية فلسطين أمام الأمم المتحدة (١٩٤٨) (يرى بين القوى العظمى (من ١٩٤١ - إلى ١٩٤٨) - وعني عن الذكر أن هذه التقارير الصحافية المبكرة قد اتسمت بكل ما يميز كتاباته ودراساته اللاحقة بالموضوعية العلمية النزيهة، ووضوح الأسلوب وبساطة العرض، والعوض إلى الحدود التاريخية للتطورات الحديثة و لمشكلات والقضايا المعاصرة، والتعاطف الشديد مع بلاد وشعوب المشرق العربي والإسلامي، بعيدا كل البعد عن الاستعلاء على «الأحر» الشرقي - والمسلم بوجه خاص - الذي وصم الكثير من بحوث المشرقيين والمستعربين وجعلها تدور هي هناك الأطماع الاستعمارية والتوسعية هي ذلك الوهب ومدد بدايه حركة الاستشراق العربي بمسه

بعد الحصول في سنة ١٩٥١ على منحة من الحكومة الأمريكية وقضاء سنة دراسية في مدرسته الصحفية التابعة لجامعة موند، وبعد حضور بعض الحلقات الدراسية والاستماع لمحاضرات بعض مشاهير المشرقيين في جامعة ميونيخ (مثل بايهر وشيتالر) قرر شتيايات الرجوع إلى برلين لإنهاء دراسته بجامعة كانت الأحوال قد تغيرت بعد الاحتلال الروسي لشطر المدينة الذي تقع فيه الجامعة القديمة. وكان على العالم الشاب أن ينتظر حتى تفتح «جامعة برلين الحرة» - التي أسست عام ١٩٤٨ هي الشطر العربي للمدينة - أبوابها للطلاب ويستكمل بناء «المعهد الشرقي» التابع للجامعة الجديدة واستأنف شتيايات دراسته للعلوم الإسلامية و لتاريخ الإسلامي في هذا المعهد وعلى يد الأستاذ بمسه الذي سبق أن أحد العثم - مع الحب والرعاية - على يديه (وهو المستعرب فالتر براونه الذي سبق ذكره)، وواصل دراسته حتى أتمها في شهر يوليو ١٩٥٤ برسالة الدكتوراه الأولى عن «الوطية



لاشك هي أن السنوات التي عاشها شتيتات في ظل العهد الناصري كانت من أحصب تجارب حياته كعالم وإسار ومن يطلع اليوم على المقالات التي كتبها هي تلك المترة وبشرها هي «أرثيم أوروبا» (كالمساعي الأمية في الشرق الأوسط ١٩٥٥، وطريق الأمة لحرائرية ١٩٦١، وثورة عبد الناصر والبداية من حديد ١٩٦٢) أو هي الكاب السوي للجمعية الألمانية للسياسة الخارجية (مثل الدول العربية في الشرق الأوسط، وقضية فلسطين وإسرائيل، وسياسة تركيا والدول العربية، وحركات الاستقلال في المغرب العربي، والدول العربية بين الشرق والمغرب، والدول العربية قبل حرب ١٩٦٧ وبين الحل السياسي والحرب المدمرة - وقد كتب كلها ونشرت بين سنتي ١٩٥٥ و ١٩٧٥) أقول إن هذه المقالات - التي لخصت بعضها في التمهيد السابق - تقدم لشهادة الصادقة على عمق النظرة العلمية والإنسانية فميها بلمس البعاطف الشخصي الذي لا ينفصل عن المهج العقلي البهية، والتوثيق الدقيق المقترن بالتحليل التاريخي الأمين وبدا كنت الأيام والأحداث قد كشفت بعد ذلك عن مصادر لم يتوصل إليها أو مواد تاريخية وشخصية لم يتيسر له الاطلاع عليها، فإنها - أي هذه المقالات - تظل محتمظة بقيمتها العلمية العالية، وتبقى مآثر طيبة لإنسان توحد فيه العلم الحائض مع الحلق المثالي الرفيع.

رجع شتيتات إلى برلين في أواخر سنة ١٩٥٩ وعيّن في منتصف ديسمبر في وظيفة معيد بقسم الدراسات الإسلامية بمعهد علوم الدينية بجامعة برلين الحرة، وقد كُلف - على مدى أربع سنوات - بتدريس اللغة العربية، فاستطاع أن يسجل وقت الصراع الطويل في إبحار بعض الممالات التي سبقت الإشارة إليها، بالإصافة إلى بحث عن جمال عبد الناصر، بشرته لحمة اليوسكو هي هيينا سنة ١٩٦٤ وبحث آخر مطول عن العالم العربي في عصر القومية نشر منه ١٩٦٤ أيضا ضمن كتاب للأستاذ فرانس بيشر عن تاريخ العالم العربي وأحيرا قدم رسالته الكبرى لدكتوراه الأهيل التي سبقت الإشارة إليها عن «التراث والبرعة العلمانية في نظام التعليم الحديث في مصر حتى سنة ١٩٥٢، مساهمة في التاريخ العقلي والاحتماعي للشرق الإسلامي» ومن المؤسف حقا أن هذه الرسالة المهمة لم تنشر قط على صورة

والإسلام عند مصطفى كامل - مساهمة في التاريخ الفكري لحركة الوطنية المصرية» (وهو ظهر ملخص لها من مائة صفحة في العدد الرابع من مجلة عالم الإسلام لسنة ١٩٥٦، ص ٢٤١ - ٢٤٢)

واستبدت به الرغبة في زيارة الشرق الأدنى والبقاء به فترة طويلة تمكنه من التعرف عن قرب على ثقافته وراثته وأحواله وبأسه وحياته المصرية الثمينة عندما كلمته إدارة «معهد جون» المركزية في ميونيخ في شهر نوفمبر سنة ١٩٥٥ بالسفر لمدة أربع سنوات إلى القاهرة على رأس بعثة المعهد لتدريس اللغة الألمانية ببعض مدارسها الثانوية (بالإضافة إلى «مدرسة الألسن» التي كانت تدرسه بها في ذلك الحين دراسة مسائية حرة) والمشاركة في تأسيس فرع معهد جون بالعاصمة المصرية لم يكن من الممكن أن يعلم المستشرق الشاب بفترة أنسب من هذه الفترة التي قضتها بالقاهرة (من ١٩٥٥ - إلى ١٩٥٩) ولا أحمل منها بالأحداث الكبرى والطموحات والأمال العظمى في تاريخ المنطقة العربية من انسحاب القوات البريطانية من قناة السويس إلى العدوان الثلاثي الصادر في سنة ١٩٥٦، ومن تأسيس الجمهورية العربية المتحدة بين مصر وسوريا وسقوط الملكية في العراق (١٩٥٨) إلى إعلان استقلال المغرب وتونس (١٩٥٦) وحرب التحرير الجزائرية التي بدأت بطولانها وماسيها في سنة ١٩٥٤ وانتهت بالتحرير المجد في سنة ١٩٦٢ وكل هذا في ظل المشروع الناصري الطموح لتحقيق الوحدة العربية، وصعود موحات الأمل والاستبشار لمؤارة بالحلم لعربي الكبير الذي لم يكن قد حَيِّمت عليه بعد كوابيس الهريمه والياس والإحباط.

كانت سنوات مضمة بالنشاط والنجاح والرصا الموفور مشاركة فعالة في تأسيس معهد حوته، وإشراف على بعثة تدريس اللغة الألمانية المكونة من أكثر من أربعة وعشرين عضو هيئة تدريس، ومهمة التفتيش على تدريس اللغة في بعض المدارس المصرية من قبل وزارة التعليم، مع الاهتمام المتزايد بنظام التعليم في مصر وتاريخه وتطوره، والمشكلات والمصايا الاجتماعية والثقافية المتعلقة به التي صبت بعد ذلك في نهر رسالته الثمينة «لدكتوراه التأهيل» التي خصصها لدراسة نظام التعليم في مصر منذ عصر محمد علي

هي اسطنبول من سنة ١٩٢٨ إلى سنة ١٩٤٩ وعرفت سلسلة «المكتبة الإسلامية» وليس من هيل المبالغة أن نشيد بالدور الكبير الذي قام به هذا المعهد وما برآل يقوم به في نشر التراث العربي الإسلامي، وتوثيق العلاقات العلمية والإنسانية بين الباحثين الألمان والعرب، وحصر المسعربين الشبان على المريد من الاهتمام بالقصايا العربية الحديثة والمعاصرة، وهي مقدمتها قضية الصراع العربي الإسرائيلي وباريح حركة القومية العربية، والحوار بين الأديان وغيرها من القصايا والمشكلات التي انعكست على بحوث صاحب هذه السيرة سواء هي أثناء وجوده في بيروت أو بعد رحيله عنها بسنوات طويلة

ويرجع شتيتات في أو حر عام ١٩٦٨ إلى الجامعة الحرة هي برلين ومعهد العلوم الإسلامية والدينية فيها - ويعين هي الثالث من سبتمبر من العام نفسه أستاذًا مساعدًا قبل أن يشغل هي الثاني من شهر يوليو ١٩٦٩ كرسي الأسادية خلفًا لأستاذه «هالر براونه» صاحب الكتاب المشهور في الدوائر العلمية «الشرق الإسلامي بين الماضي والمستقبل، تحليل تاريخي ولاهوتي لوصفه هي العالم المعاصر (بيرن وميونيخ ١٩٦٠) وسرعان ما أصبح هذا المعهد - بعد الإصلاح الشامل لنظام التعليم في ألمانيا الاتحادية هي أواخر السبعينيات - مركزًا متوهجًا بالحوار الحي بين علماء الأديان والعلوم وعلماء الاجتماع والاستشراق بحيث تصافرت هي هذا الحوار المستمر براهة العلم الموضوعي الحاصل والالتزام السياسي والاجتماعي، مع ترايد اهتمام الرأي العام بمعرفة الشرق العربي والإسلامي بعد نكة يونيو ١٩٦٧، وتصاعد حركة المقاومة والتحرير الفلسطينية وتمجر أرمه النفط هي أو ثل السبعينيات. ولاند أن تلك المحاورات والمحاضرات قد تأثرت من ناحية ألع التأثير بنرات التوجه الحضاري هي دراسة الشرق الإسلامي وعلومه - وهو التوجه الذي يرجع إلى المستشرق البرلبي ك. بيكر (١٨٧٦ - ١٩٢٣) الذي تتلمذ عليه براونه أستاذ شتيتات - كما تأثرت من ناحية أخرى بتيار «الاشتراكية الدينية المصالة» الذي اشتهر به الفيلسوف البروتستنتي العظيم ناول تليش (١٨٨٦ - ١٩٦٥) الذي كان البيت الذي استقر به المعهد يحمل اسمه، والذي انطلق هي كل تجاربه الفلسفية والوجودية

كتاب، وإن كان قد نشر منها بعد ذلك فصالاً ضمن كتابين بالإنجليزية والألمانية في عامي ١٩٦٨ و ١٩٩٠ عن مشروعات التعليم الوطني قبل الاحتلال البريطاني، وعن طه حسين وديموقراطية التعليم في مصر.

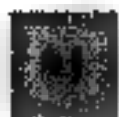
وعاوده الحسين للحياة مرة أخرى في العالم العربي وشاء له حسن الحظ أن يتولى إدارة المعهد الشرقي التابع لجمعية الاستشراق الألمانية في بيروت من شهر أكتوبر ١٩٦٣ إلى شهر سبتمبر ١٩٦٨ أتاحت له بيروت أن يعش في ظل التعددية السياسية والدينية والحرية الثقافية والضمية والأكاديمية والصحافية التي لا نظير لها في العالم العربي كله ولم يكن لجمعية الاستشراق الألمانية أن تجد مكاناً في الشرق الأدنى أسب من هذه المدرسة لتأسيس المعهد الشرقي التابع لها والقائم بنشر رسالته الثقافية منذ سنة ١٩٦١ إلى اليوم - هذه المدرسة التي يتحاور فيها الشرق والعرب، وتعايش المسلم والمسيحي، وتنافس عدد من أفضل الجامعات العربية على نشر الوعي والمعرفة، وتسري روح الحرية الجسورة المتحددة في كل عقل وكل شارع وكل ركن فيها

كان هذا المعهد الشرقي قد أسس في سنة ١٩٦١ بعبادة من المستشرق هانز روبرت رومر (١٩١٥ - ١٩٩٧) الذي تولى إدارته ورعاية شؤونه لمدة عامين. ستحاب بعدهما ندعوة من جامعه هرايسورج لشغل كرسي العلوم الإسلامية وتاريخ الشعوب الإسلامية بها ولم يترك الأستاذ بيروت إلا بعد أن رشح شتيبات لجمعية الاستشراق لتكون حلها له، إذ لم يسس أنه قد أثار إعجابه الشديد بمواهبه الإدارية والعلمية عندما تعرف عليه بالقاهرة في منتصف الخمسينيات، وواجه شتيبات بعد حصوره إلى بيروت أربع مهام جسام كان عليه أن يهص بها نقل المعهد من مقره القديم (هي الدور الثاني من عمارة الصمدي في شارع مدام كوري في حي رأس بيروت) إلى المنى الحديد الذي انقل إليه منذ شهر يونيو ١٩٦٤ ولم يرل يشعله إلى اليوم الحاصر (هي قبلا فرح الله بحي رفاق اللاط)، وشراء وتأثيث مضر صبمي للعاملين بالمعهد (دمر خلال الحرب الأهلية) وتزويد المكتبة بالمراجع والدوريات والأجهزة والمعدات الضرورية وتنظيم خطة النشر التي توالى ظهور مجلداتها المهمة في التراث الإسلامي والتاريخ العربي تحت عنوان «مصوص ودراسات بيروتية»، مع الاهتمام بمواصلة نشر سلسلة المخطوطات الشرقية التي كان قد بدأها المستشرق المعروف «هلموت رستر»

ومحاضراته (ابتداء من محاضراته عن الدور السياسي للإسلام التي ألقاها في المؤتمر الحادي والعشرين للمستشرقين الألمان الذي عقد في التاسع والعشرين من شهر مارس سنة ١٩٨٠ هي برلين) انبرى لمواجهة هذه التحديات، وراح يحذر من التسييسات السياسية المتسرعة لموضوع «الإسلام»، ويدعو إلى فهمه وتفسيره داخل السياق المعقد للمشكلات العالمية وربما يكفي هذا النص المقتبس من المحاضرة المشار إليها لتوضيح رؤيته السمة ومنهجه التاريخي والحضاري المتكامل.

«ليس الإسلام هو القوة الأصلية الدافعة للموجات الإسلامية الجديدة التي نلاحظها اليوم في العالم. لا شك هي أن الديانة المشتركة هي أساس الشعور بالتضامن بين جميع الشعوب الإسلامية ولكن الشيء المشترك بين الحركات الإسلامية الراهنة لهذه الشعوب لا يأتي من ديانتها، وإنما يأتي من موقعها التاريخي الذي تشاركها فيه شعوب كثيرة غير إسلامية، وهو موقف الاعتمادية أو التبعية للأمم الصناعية هي العرب، وبحثها أليانس عن توجه خاص يمكن أن يساعدها على التحرر من تلك التبعية».

وواضح من هذا النص أن نظرتة للشرق المسلم كشريك بلقرب - تصميمها وحدة الوجود هي هذا العالم ووحدة المصير البشري - لم تغير عما كانت عليه وأن إيمانه بقوة الدين وقدرته على جميع البشر لم تتأثر بحملات التحيز والتشويه والإساءة للإسلام والمسلمين ولعل وقوهه هي صف المسلمين الذين يعيشون في ألمانيا، ودعوته لقيام تنظيم موحد يجمع شملهم، لعله أن يكون أبلغ دليل على سماحته العلمية والإنسانية التي تجلت في عدد كبير من دراساته عن الشرق الأدنى، وهي أحكامه المصنعة على بعض ردود الفعل من جانب المسلمين على اختراعات سلمان رشدي في روايته المريبة «آيات شيطانية» (ومن هذه الدراسات على سبيل المثال طبيعة الأمل في نظر المسلم وصورة الإنسان في الإسلام أو حليمة الله على الأرض، والإيمان يقدم الأمل هي الحلأمن والنجاة، وأساقشات الدائرة هي الكتابات الشعبية الإسلامية)، وكلها دراسات تؤكد اهتمامه بالدين بالمعنى الضيق أو بمعناه «الوحدوي» ومدى تأثيره وأهميته في تاريخ الشعوب الإسلامية وأساليب مواجهتها للموت والعدم.



العميقة من الإيمان بالطابع الديني الجوهرى للحضارة بكل طواهرها وتجلياتها هي العالم الحاضر على اختلاف أنظمتها وحركاته ومشكلاته «إد ما من شيء فيه لا يعبر عن الوصف الديني»

هكذا انعكست تأثيرات هذا التراث الممتد في دراسة الدين والتاريخ الحضاري على تفكير صاحب هذه السيرة وبحوثه، وتجلت في اهتمامه بعناصر العالم الإسلامي ومستقبله، وحرصه على الرؤية التاريخية الكلية والشاملة لمجالات الحياة بلا استثناء، والمعرفة الدقيقة بالتراث الديني والعقلي والاجتماعي والظروف التاريخية الكامنة وراء تحولاته الحديثة مع الأحاد هي الاعتبار قبل كل شيء أن الشرق ليس مجرد موضوع عصب جداب، أو عالم مثير للفراسة وحب الاستطلاع، وإنما هو «جزء من عالمنا»، وشريك للعرب في رحلة الفكر والعمل والضمير والتحصن البشري ومن ثم جاء العنوان الدال للكتاب الذي نحن بصدد، والذي يصم الدراسات والمقالات التي سنعرضها على هذه الصفحات وهو «الإسلام وشريكا» دراسة الشرق الإسلامي كشريك للعرب المسيحي تقوم على أساس من الوجود والسؤال والأمل الذي يوحد بينهما وحدة ضرورية أصب إلى ذلك أن دراسة تاريخ هذا الشرق كطرف أو شريك في مصير واحد تؤدي حتما إلى المعرفة النقدية بتاريخ العرب بمسره.

وهكذا أسس في برلين مركز مرموق لدراسات الشرق الأدنى الحديث مع كل ما يتصل به من علوم التراث والتاريخ والسياسة والاقتصاد في جامعة برلين الحرة، وساعدت منحة سحابة من مؤسسة هولكنس فاجر منذ سنة ١٩٧٦ على مدته بالطاقت العلمية والمادية الكافية.

ولقد صمد هذا المركز العلمي وحافظ على هويته ورسالته العلمية والأخلاقية الرفيعة في وجه رياح التعبير العاصف في العالم الإسلامي منذ إطلاق صيحة الصحوة الإسلامية، وقيام الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩ - ١٩٨٠) وهبوب أعاصير التطرف مع الحركة المسماة - خطأ وظلما - بالاصولية الإسلامية، وتزايد أعداد المهاجرين من لدول العربية والإسلامية إلى أوروبا الغربية، بحيث أثارت هذه التحولات اهتمام الرأي العام العربي والعالمي وأزاحت إلى الظل معظم الجهود المحلصة التي بذلت في سبيل الدرس المحايد والمتأنى للشرق، وأبهرى شتبات هي العديد من مقالاته



وتفسير هذه الظاهرة بمرض نمسه بنمسه همّن الناس من يشعر ببساطة بالحاجة الدائمة لمواحهة خطر أو عدو يهدده، وإذا كان الخطر الشيوعي قد انحسر، فإن الإسلام والمذّ الإسلامي هما البديل المناسب ولديّ يقين مؤكّد بأن الدواهي الكامنة وراء هذا الموقف دواهي غير عقلانية ولهذا أعتقد أنه لا ينبغي أن تترك هذه الظاهرة بغير تفسير وتعليق دقيق، لاسيما إذا نهبتها جهات محترمة أو ارتفعت بها أصوات مؤثرة

ولعل أهمّ المناقشات التي دارت هي هذا السياق على المستوى الأكاديمي قد اهتمت بها ممالة نشرت في مجلة «الشؤون الخارجية» الأمريكية في العام الماضي (١٩٩٢) وعنوان هذه المقالة هو «صدام الحصارات» ومؤلفها هو صمويل ب. هنتجتون أستاذ علم الحكومات ومدير معهد جون أولين للدراسات الاستراتيجية في جامعة هارفرد<sup>(٢)</sup> ويسعى مؤلف المقال إلى وضع نموذج يساعد على فهم العلاقات الدولية بعد انتهاء الحرب الباردة، وذلك على أساس افتراض مؤداه أن «المصدر الرئيسي للصراع في هذا العالم الجديد لن يكون في المقام الأول أيديولوجيا ولا اقتصاديا، وأن التقسيمات الكبرى بين أبناء البشر وكذلك المصادر الأساسية للصراع ستكون كلها حصارية» (ص ٢٢ من المقال المذكور) ويعدد هنتجتون سبع أو ثمانية حصارات كبرى ستشكل صورة العالم على نطاق واسع. هذه الحصارات هي رأيه هي الحصار الغربية، و لصينية الكونفوشيوسية واليابانية، والإسلامية، والهندية، والسلافية الأرثوذكسية، والأمريكية - اللاتينية، وربما أمكن إضافة الحصار الأفريقية إليها. ويذكر صاحب المقال أن «أهم» العوامل التي يميّز الحصارات بعضها عن بعض هو عامل «الدين» (ص ٢٥)

لن أستخدم الدحول في تصنيفات المناقشات التي أعقب نشر مقال هنتجتون، ولا أن ألخص الانتقادات التي وجهت للمرض الذي طرحه. يكفي القول في هذا السياق إن هنتجتون يؤكد نقطة مهمة بتشديده على أهمية تحديد الهوية الذاتية في توجه البشر ومواقفهم من الحياة، وكذلك على أهمية الحصار والدين بوصفهما عنصرين أساسيين في تحديد تلك الهوية. هلاشك في أن الناس يشعرون بالحاجة الشديدة إلى الاعتماد على



الملحة هي الوقت الراهن. وهكذا يعكس المؤل إن المعهد الشرقي قد ساهم بدور ملحوظ في الاهتمام المتزايد بدراسة الشرق الحديث من مختلف حواسه وآفاقه المترامية.

والتوسع في آفاق البحث والدراسة، لاسيما إذا تطرق لموضوعات معاصرة لا يمكن أن يحلو من المخاطر والمارق والواقع أن حجة العلماء الذين يرهصون التعرض لمثل هذه الموضوعات تنلخص في العالب هي أن تناول الشؤون المعاصرة يمكن أن يجزّ الباحث للابترلاق في السياسة تلك بالطلع حجة مشروعة، هالحق أن جهد الباحث العلمي يمكن أن يفضد الكثير من قيمته، إن لم يقد كل قيمته، إذا رجحت في ميران عمله كمة الأعراض السياسية كمة البحث الحالص عن الحقيقة. ولكن لا يمكن من ناحية أخرى أن نكر أن على العلماء والباحثين - شأنهم في هذا شأن بقية المواطنين - واحبا يقصصي منهم خدمة الصالح العام من خلال المعرفة التي حصلوها في تخصصاتهم المختلفة صعيح أن السحث عن الحقيقة لا يجوز بأي حال من الأحوال أن يكون تابعا لأي اهتمام آخر غير البحث عن الحقيقة. أصف الى هذا انه لا ينبغي على هؤلاء الباحثين أن بدعوا الصديق المطلق لمعارفهم، وأن عليهم في هذه الحدود أن يشاركوا بإرادتهم وحتيارهم في تكوين الرأي العام، ومن حسن الحظ أن عددا كبيرا من شباب الباحثين قد بدأوا السير في هذا الاتجاه.

أود الآن أن أقدم بعض للملاحظات المتصلة بمجسأل بحصصي في لدراسات الإسلامية عن قصصيتين يدور حولهما النقاش العام بشأن الشرق الأوسط، واعتقد أن هاتين القصصيتين من الأهمية بحيث ينبغي على الباحثين المتخصصين أن يدلوا هيها بدلوههم

١- وصف الإسلام بأنه عفة كبرى أمام السلام العالمي هي عصرنا

٢- مشكلة الحوار بين الأديان، وبالأخص بين الإسلام والمسيحية

ولست أصيف حديثا إذا قلت إننا نلاحظ مدد سنوات قليلة ميلا شديدا ومفاجئا في العرب الى اعتبار الإسلام خطرا يهدد العالم الحر، بل اعتباره مصدر الإزعاج الباقي للسلام على الأرض. لقد بدأت هذه الظاهرة مع تمكك الاتحاد السوفييتي واهيار النظم الشيوعية في أوروبا الشرقية.

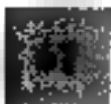




محمل القول أن العيب الذي يؤخذ على حجة هنتجتون عن لحصارات هو أن هذه الحصارات ليست متحاسنة بل ولا محددة تحديدا كافيا لتعريف القاطع بينها والظاهر أن استخدام مفهوم «الحصارة» مع مفهوم الدين الملازم له باعتبارهما يمثلان الخط الأساسي للصراع بين أطراف الصراع الكبرى في عالم اليوم - الظاهر أن هذا لن يساعد كثيرا على تفهم هذه الصراعات.

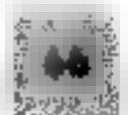
ويسمي أن يذكر وحها آخر من وجوه الاعتراض على نموذج هنتجتون. فإعطاء الدين هذا الوزن الكبير واعتباره العامل المحدد لتكوين الجماعات يمكن أن يؤدي إلى نتائج بالغة الخطورة، خصوصا أن هنتجتون يظنر هي الأساس إلى الصراع على أنه يعني الحرب «إن خطوط الحدود الحاطة التي تفصل بين الحصارات ستكون هي خطوط المعارك في المستقبل»<sup>١١</sup> والحرب العالمية القادمة، إذا قامت مثل هذه الحرب، ستكون حربا بين الحصارات». ويبعدو له (أي لهنتجتون) بوصف من سيكون هو العدو الأول للعرب هي مثل هذا الصدام بين الحصارات، إنه في نظره هو الإسلام الذي يملك «حدودا دمية» بل إنه يرى أن الإسلام والصين الكوموشيوسية «بشكلان ارتباطا عسكريا لمواجهة القوة العسكرية للغرب» (راجع المقال السابق ذكره عن صدام الحصارات ص ٢٢ - ٢٤ - ٣٥ - ٤٧).

أود الآن أن أكرر رأيي في أن الحصارة والدين، وإن لم يكونا هما العاملين الوحيديين في تكوين الهوية الجماعية للبشر فلا شك هي أنهما بقوماً بدور مهم في تكوين هذه الهوية ولو سلم الرأي العام في العرب «المسيحي» - وهذا لتصور هنتجتون - بأن الإسلام هو عدوه الطبيعي، لما استنتج المسلمون من ذلك سوى أن عليهم ألا يتوقعوا من العرب غير العدوان عليهم ذلك على التحديد هو الذي يمكن أن يدفع المسلمين كافة، بصرف النظر عن الاحتلال القائمة بسهم في المشاعر والمصالح، إلى اتحاد موقف عدائي موحد ضد العرب إن هنتجتون، حتى ولو أخذ حصارات أخرى في الاعتبار، إنما يصنع هي الواقع إطارا نظريا لاستثمار كل من الإسلام والمسيحية تجاه الآخر وهكذا نحدد بنبوءة يتوقع لها أن تتحقق.



الضوى لني لا تأتي من الخارج، وإنما تتبع من داخلهم وتعبير عن شخصيتهم الأصلية المتمردة ويستندون فيها إلى «سند من تراثهم الخاص» كما يقول أستاذي فالتر براونه (١٣).

وهي تظنيري أن هنتحتون يبالغ مبالغة شديدة في حديثه عن تأثير هذين العاملين على المعارضة السياسية في العالم فمن الصحيح - فيما يتعلق بالإسلام - أن اقتناع المسلمين جميعا بأنهم يكونون جماعة أو «أمه»، قد وحد بينهم على الدوام هي الشعور بالتصامن والكاهل ولكن من الصحيح أيضا أن العالم الإسلامي الرحب تعيش فيه شعوب وهئات اجتماعية محتتمة المشاعر والمصالح وأغلب الطر أن هذه الشعوب والمئات المعدده ليست على استعداد للتصحية بمصالحها الحيوية في سبيل وحدة إسلامية أعظم وليس هذا من قبيل لمصادفه، لأن الدين الإسلامي يبيح للأفراد والجماعات محالا واسعا وأهما رحبا لتفسير ولا توجد كذلك هي الإسلام سلطه علي لتقرير ما هو التفسير الصحيح - فليس فيه «أنا» ولا «دالاي لاما»، لا مجمع كسسي ولا مجلس مسكوني، والمؤمنون يتمتعون بحرية واسعة في هذا الشأن (أي هي حرية التفسير) ماداموا يسعون بإخلاص وصدق للوصول إلى الحقيقة ومن الممكن والحال كذلك، أن يتوصل المؤمنون إلى استنتاجات محتتمة عن الموقف الصحيح من قصيه معينة، كأن تكون هذه القصيه هي قبول أو رفض الحصاره العربية أو أي حصاره عبرها وهنالك من جهة أخرى مشاعر الأسماء والتوحد في مصير مشترك، وهي مشاعر تتجاوز حدود الجماعة الدينية ولها مع ذلك تأثير قوي لا يستهان به وأصرب لهذا مثلا واحدا من العلاقات القوية و لخميمة التي تربط بين المسلمين والمسيحيين لعرب - وهو مثل لا يصح له بمودح هنتجتون عن الحصاراب القائمة على الدين أي مكان فيه لقد تحدثي هسبحون بقاده أن يقدموا بمودحا أفضل من بمودحه ويبدو لي أن تقسيم البشر إلى مجتمعات صناعية وأخرى غير صناعية أو في سبيلها إلى التصنيع - وهو الذي تثار حوله المناقشات تحت شعار «الصراع بين الشمال والجنوب» أو غيره من الشعارات - يمكن أن يمي بهذا العرض



حاجة إلى التشجيع هينما يحمل مؤيدوه عن طريق الكلام في أغلب الأحيان أفكاراً سطحية عنه، نجد من ناحية أخرى مقاومه رهينة له، وهي مقاومة يرتكر على اختناعات عميقة الجذور في الوجدان. ويستطيع أن يميّز في أصحاب هذا الصريق بين مجموعتين، إحداهما ترى أن حوار الأديان عمل عقيم، والأخرى تحشى أن يؤدي هذا الحوار إلى تحريب الدين الذي تؤمن به. ولبدأ «حواراً» معهما بالصريق الأول

يمكننا أن نميّز بين أصحاب الرأي القائل بعقم الحوار بين الأديان، مجموعتين اثنتين هالمجموعة الأولى ترغم أن الدين - بما هو دين - شيء لا وزن له، ومن ثم فإن رفض أصحابها للدخول في حوار الأديان هو نتيجة منطقية لموقفهم الذي لا يمكن هوله من الناحية التاريخية ولا يستحق محرد مناقشته. أما أصحاب المجموعة الثانية فيحترمون الدين، أو على الأقل دينهم، أشد الاحترام، ولكنهم يرفضون الدخول في حوار مع أصحاب الأديان الأخرى. وقد قام أحد رملائي المسنشرقين مند وقت قريب بنشر كتاب عن تاريخ العقيدة الإسلامية، وهو كتاب بالغ الأهمية بصف المؤلف في مصمته الحوار بين الأديان بأنه ظاهرة دالة على «روح العصر» وإن كان هو نفسه لا يحب أن يشرط فيها أو يلزم بها. وهو يشرح أسباب هذا الموقف الرفض بقوله إنه لشيء «مرعب» أن يحاول معلمو الدين «أن يحدوا أو يحترعوا، أقصى ما يمكنهم إيجاده أو احتراعه من سمات مشتركة بين أديان العالم، وذلك رغبة منهم في إلقاء أسباب التوتر عن طريق الاهتمام السطحي للنخاس بينها - ولهذا يحده بقول عن نفسه إنه يحجم عن التسرع باكتشاف أوجه تماثل أو تشابه بين كل من الإسلام والمسيحية»، لأن مثل هذه المحاولة تقود من حيث المبدأ، إلى الصلال<sup>(١٥)</sup>.

يتصح من هذه المصوص المقتبسة أن الآراء التي يعبر عنها أصحاب هذه المجموعة تمتد جذورها في موقفهم الذي ربما لا ينكر وجود سمات مشتركة بين الأديان، ولكنه يعتبر هذه السمات أقل أهمية بكثير من الحلافات القائمة بينها.



ليس من الخطر الشديد فحسب أن نعطي للدين الدور الأساسي في تحديد تكون الجماعات في نظام عالمي مهياً للحرب إسي مفتتح كذلك بأن هذا ببساطة خطأ هارج هي التفكير. ولكي أكون أكثر تحديداً هإسي أقول إنه لا المسيحية ولا الإسلام، بحكم طبيعتهما وماهيتتهما، يريدان الحرب ونحن نعلم من التاريخ أن كليهما قد استعمل في بعض العهود لتبرير الحرب وتعبئه جماهير المؤمنين بهما بلفقتال. ولكن لا ينبغي أبداً أن نعتبر أن ذلك كان هو هدفهما الحقيقي ذلك أن ظاهرة الحرب الدينية يجب دائماً أن تصغر في إطار سياق تاريخي. وقد ذكرت من قبل أن ظهور عداوة عامه من جانب العرب تجاه الإسلام يمكن كذلك أن يدفع المسلمين من جانبهم إلى اتحاد موقف عدواني موحد ضد العرب غير أن ردّ الفعل هذا لن يكون نابعا من نرعة عدوانية أساسية هي داخل الإسلام، بل سيكون نتيجة مترتبة على مجموعة من العوامل التاريخية وعلى الأفعال وردود الأفعال من كلا الطرفين

إن هنتجتون يسي آراءه، بقصد أو بغير قصد، على اهتراس مؤداه أن الأديان بوجه بعضها البعض بطريقة لا بد أن تؤدي بالضرورة إلى كل أنواع الصراع، بما هي ذلك الصراعات العنيفة وأنا هي الحقيقة أرهص هذا الاهتراس رهصا تاما صحيح أن الأديان يمكن أن تقود إلى الصراع، ولكن حدوث هذا ليس أمرا حتميا. وإذا أردنا للصراع ألا يتفجر، فيبقي أن نمكر تفكيرنا هادئا في هاتين «الاستراتيجيتين»

١- تجنب تكوين التكتلات السياسية التي تساعد على تصحر الصراعات المصنوعة باللون الديني.

٢- وأن نعمل على زيادة التزامهم المتبادل وإيجاد الأرض المشتركة بين أتباع الديانات المحتملة يعيه التقليل من إمكانيات الصراع وقد سبق أن أبديت بعض الملاحظات عن الاستراتيجية الأولى، أما عن الثانية فأود أن أشير بصددتها إلى النشاط المأخوذ في تبادل المعلومات والخبرات والآراء الذي يطلق عليه هي هذه الأيام اسم حوار الأديان ويعتد حوار الأديان في نظر دوائر واسعة من الرأي العام أمرا جديرا بالثناء. كما أن هناك من يقول إن مساندته «تصرف سياسي سليم». ولكن هذه المواقف لا ينبغي أن تقودنا إلى النظر بأنه ليس هي



ولو رحنا للحدث عن الأديان الإبراهيمية الثلاثة، وهي اليهودية والمسيحية والإسلام، لتأكدنا من وجود أرض مشتركة بينها تقوم على العلاقة التاريخية التي تربط الأديان الثلاثة، وتدعمها حقيقة كونها ديانات تنسب إلى أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام، كما شفق جميعها على الإيمان بعقيدة التوحيد، المسيحية تعترف بالكتاب المقدس لليهودية، والإسلام يعترف بالكتب المقدسة لليهودية والمسيحية. وقد قامت على مرّ التاريخ علاقات وثيقة وعميقة بين المؤمنين بالأديان الثلاثة، أدت إلى مناقشات مستمصة لأفكارهم وإلى تبادل الخبرات والتجارب بينهم ولا يعني هذا عدم وجود اختلافات أساسية كثيرة بين الديانات الإبراهيمية الثلاث، فالموقع من الناحيتين المنحصرتين في هذه الأديان أن يحددوا هذه الاختلافات، والمنوقع منهم أيضا أن يبينوا أوجه التشابه والتقاطر المشتركة بينها

والواقع أن الاختلاف وتشابه كثيرا ما يكونان متداخلين ومسألة العلاقة بين الإنسان والله هي أحد الأمثلة الواضحة على هذا التداخل<sup>١</sup> فالله يهودية والمسيحية تصلمان بما جاء في لتوراة (سفر التكوين ١، ٢٦ - ٢٧) من أن الله قد خلق الإنسان على صورته (أي على صورة الله سبحانه) ومن المستحيل على الإسلام الذي يتجشئ الرغبة الشبيهة بالإنسان (الأشرومورفيرم) ويصرع منها، أن يسلم بالعبارة نفسها. ومع ذلك فقد عرف المسلمون العبارة على صورة حديث شريف ورد فيه ما معناه أن الله قد خلق آدم على صورته ولكنهم (أي المسلمين) فهموا النص بطريقة محتملة، إذ قالوا، إن الله سبحانه قد أحار أن يسوي آدم على إحدى الصور التي هي علمه حلّ شأنه وهكذا نصبت الآية لكريمة ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، (بشورى ١١) فوق كل نقاش.

هل نستنتج من هذا، فيما يتصل بالعلاقة بين الله والإنسان وجود حقوة سحيقة بين الإسلام والديانتين الإبراهيميتين الأخريين؟ ربما يبدو الأمر كذلك ولكننا لو عرفنا أن خلق الإنسان على صورة الله، كما يتصوره اليهود والمسيحيون، لا يمكن أن يفهم منه التشابه في الشكل، بل بحسب أن يستر بوضعه استعارة تدل على علاقة وثيقة وحميمة هي علاقه لمرب من الله، فإن المسلمين لن يحتلموا على ذلك واية ذلك أن الإمام الغزالي

من الواضح أن الأديان يختلف بعضها عن بعض من وجوه كثيرة اختلافات مهمة ولكنها لو أعينا النظر فيها عن قرب لتأكد لدينا كذلك أنها تتحد في عدد من السمات المشتركة ذات الأهمية البالغة. وتصدق هذه الملاحظة على مستوى البشرية بوجه عام، ولكنها تصدق بدرجة أكبر على الأديان الإبراهيمية الثلاثة وهي اليهودية والمسيحية والإسلام.

إن الدين يسجيب لحاجة عميقة هي الإنسان. ولو شئنا أن نعر عن هذا بمصطلحات الفلسفة الوجودية لقلنا إنها هي الحاجة لقوة الوجود التي تهرم اللا - وجود الذي يلقاه وبعبارة أخرى تجارب الموت، والعذاب، والإحراق، والظلم، والإثم، وفقدان المعنى ولو شئنا أن نعر بلغة بسيطة مألوفة لقلنا إن الدين يستطيع أن يعطينا «بالمعنى الأخير للحياة» بمصدر وجودنا وعائته، أي بالإجابة عن السؤالين الحائدين من أين؟ وإلى أين؟ وهو يستطيع أيضا أن يصمم لنا «قيما عالية ومعايير غير مشروطة» أي «علة مسؤوليتنا والهدف منها»، والأديان «حريصة على سعادة الإنسان»، وذلك بتقديم التوجه الديني الأساسي - أي السند، والعمود والأمل، ومنحنا الكرامة الإنسانية، والحرية الإنسانية، والحقوق الإنسانية أي الأساس الذي يرتكز عليه العمق النهائي<sup>(١)</sup>.

والنصوص الأخيرة قد صاغها «هاينر كينج» بقلمه، وهو عالم لاهوت كاثوليكي يؤمن بأن الديانات العالمية تشارك في المبادئ السابعة، ويطلق من هذا الإيمان لوضع مشروعه العظيم عن «أخلاق كوكبية» يمكن أن ينطبق على مبادئها جميع المؤمنين في جميع الأديان - بل وأصحاب النزعة الإنسانية من غير المتدينيين - ويكونوا تحالفا مشتركا لخير البشرية. ومن فكرة كينج هذه حرح «الإعلان عن الأخلاق العالمية» الذي أقره برلمان الأديان العالمية الذي انعقد في شيكاغو سنة ١٩٩٣، وهذا البرلمان ليس مؤسسة رسمية كما أن أعضائه لا يمثلون سلطات دينية رسمية. ولكن هذا لا يحرر الإعلان من أهميته وإنما يؤكد أن أهكار «كينج» تلقى ترحيبا واسعا وتقدم إمكانية حقيقية للمكبر بصورة تنفق اتصافا كاملا مع المبادئ التي تقوم عليها الأديان المختلفة<sup>(٢)</sup>.

## ملاحظات عن دور البحث العلمي في حوار الأديان

عنده ومحمد إقبال، يتحدثون موقفاً مشابهاً، حين يؤكد بصوق الإنسان على سائر المخلوقات غير أننا نجد «أبو الأعلى المودودي» يسبب صمة «نائب الله» لجماعة المسلمين الذين يلتزمون التراما صارماً شريعة ثابتة لا تترك لهم سوى قدر ضئيل من حرية تشكيل العالم. كذلك نجد أن أحمد مصطفى المراعي يوجه الأنظار إلى أن إمكان تعيين نائب لله أمر مقصور على فرد واحد أي إلى حاكم معين ومن جهة أخرى يرى المصكر التركي «ربا حو كاتب» يعلن أن «الشعب» (أو «الناس») هم ممثلو الله على الأرض ويذهب «علي شريعبي» إلى حد اعتبار أن «الناس» والله هي القرآن الكريم مترادفان، وأنها مصطلحان يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر في كل ما يتعلق بقضايا المجتمع إن عبارة «الحكم لله» تعني في رأيه أن الحكم للشعب، كما أن عبارة «المال لله» (أي الملك أو الثروة) معناها أنه ملك للشعب.

نتبين لنا الآن أن التفسيرات السابقة تختلف من مفكر إلى آخر حسب مواقفه الدينية والسياسية، وأن الذي نجمع بينهم هو فكرة أن الإنسان يحتل منزلة أسما بكثير من سائر المخلوقات، وأنه شديد تقرب من الله حل شأنه وحتى إذا كان وصف الإنسان بأنه على صورة الله أو أنه يشبهه لا يردل أمراً غير مقبول لدى المسلمين فإن صورة الإنسان عندهم لا تبدو محتلفة تمام الاختلاف عن صورته في اليهودية والمسيحية وليس صحيحاً كما ذهب البعض إلى ذلك أحياناً، أن الإسلام يرى أن الله سبحانه بعيد بعداً لا متناهياً عن الإنسان (لأن ذلك قد نتج عن فهم متطرف لمكره تعالى الله أو غلوّه) وليس من الصحيح كذلك أن الإسلام لا يفتح الأبواب واسعة أمام أساليب التفكير ذات السرعة الإنسانية.

وأود الآن أن أهدم مثلاً آخر يمكن أن يساعدنا على تبين السمات المشتركة بين الديانات الإبراهيمية الثلاث. ولذلك أطرح هذا السؤال ثم أحاول الإجابة عنه ما الذي يعطي الإنسان الأمل في الخلاص أو النجاة؟ ما الذي يحرره من الخطيئة والإثم ومن اللعنة والعذاب الأبدي؟

ربما نوقع من علم العقيدة الإسلامي على أساس أن الإسلام دين جاء بشريعة منزلة - أن يعتبر أن أعمال الإنسان هي أهم معيار يحتكم إليه في تقرير خلاصه أو نجاته، غير أن الحال يختلف عن ذلك كما بينت في



العظيم يذهب إلى وجود «مناسبة باطنية» بين الإنسان والله أي علاقة قرب لا يصح أن تحتلط مع الشابه في المظهر أو الشكل، ويدكرنا العراقي في هذا السياق بوصية الصوفية «تحلقوا بأحلاق الله» بما يصرص فيمن بأحد بهذه الوصية الاستعداد والشوق للقرب من الله.

بيد أن أهم استعارة نشير إلى قرب الإنسان من الله تتطوي على فكرة أن الله قد جعل الإنسان خليفة على الأرض والجدير بالملاحظة أن هذه الفكرة لا تستند إلى نص حرفي من القرآن الكريم، وإنما تعتمد على تفسير النص وقد جاء في آيات كثيرة أن الله قد جعل البشر خلفاء على الأرض وكلمة «الخليفة» تعني «اللاحق» أو «النائب». ومن المعروف أنها قد اطلعت على من رأس الجماعة الإسلامية الكبرى بعد انتقال محمد (عليه الصلاة والسلام) إلى الرفيق الأعلى، وذلك على معنى «خليفة رسول الله». وربما وحب فهم الاستخدام القرآني لكلمة «خليفة» بمعنى مثابه. فإله قد جعل آدم أو داود على سبيل المثال، أو غيرهما من البشر، «خلفاء» لأشخاص أو جماعات، أو أجيال عاشت قبلهم ولا يوحد في القرآن الكريم ي نص يوجب فهم كلمة «الخليفة» بطريقة لا لبس فيها بأنه «نائب» عن الله. إذ إن من الواضح أن الله جلّ شأنه لا يمكن أن يحلمه أحد أو أن يكون له «خليفة». ومع ذلك كله فإننا نجد لدى بعض العلماء المسلمين انحازوا واصبحوا، نرايد بموه مع الرمن، لتفسير كلمة «الخليفة» كما وردت في القرآن الكريم بحيث تدل على «نائب الله» في أرضه وهي الوقت الذي كانت فيه الكلمة لا تشير هي البداية إلا إلى «خليفة رسول الله» ترايد الميل مع مرور الزمن إلى الاستناد للمران الكريم هي تفسيرها بحيث تعني أن الله سبحانه قد جعل بعض الناس، أو بعض المسلمين، «خلفاء» أو نوابا له على الأرض

لاشك في أن المجال يتسع لمهم وضع «خليفة» أو «نائب» الله على معان مختلفة وقد تساءلت من قبل عما إذا كانت الكلمة تشير إلى البشر عامة أو إلى المسلمين فحسب، وأعود إلى العراقي الذي ذهب إلى أن «المناسبة الباطنية» أو علاقة القرب الحميم - بين الإنسان والله التي يؤهل الإنسان لكي يكون نائباً لله على الأرض تتضمن بوصوح معنى البشر عامة وفي العصر الحديث نجد مفكرين مرموقين مثل محمد

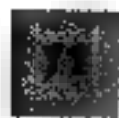




تقديرهم ويجعلوه أحد اهتماماتهم هي أثناء اللقاءات التي تم بينهم، لاسيما عندما يلتقون لحل المشكلات الدولية، بل ينبغي أن يدور الحوار بين كل شعوب الديانات المختلفة الذين يلتقون ويتناقشون كل يوم وكل ساعة على مستوى العالم بأسره، وهي جميع المناسبات الممكنة، في الريفات المختلفة والمشروعات الاجتماعية المشتركة، هي الاحتمالات الدببية أو هي المبادرات السياسية (ص ١٢٨)

وأعتقد أحياء أن هناك دورا خاصا يقع عليه القيام به على أكتاف الباحثين - ولا يقتصر الأمر في ذلك على علماء اللاهوت بل يشمل المتخصصين في الأديان المختلفة والمعبين بالدراسات المصارفة صحيح أن الأمر يقضي، حين تظهر الحاجة إلى الحصول على معلومات دقيقة عن أحد الأديان، أن يتوجه الناس في المقام الأول إلى أصحاب هذا الدين الذين يمكنهم أن يتحدثوا عنه «من داخله» غير أن الخبراء الذين يتحدثون «من الخارج» لهم كذلك أدوار ووظائف يمكنهم القيام بها ومن الطبيعي ألا يستظر الموضوعية الكاملة من كلا الفريقين، هتمكير الباحثين، شأنهم في هذا شأن جميع البشر، يأنثر بالضرورة بالبيئة المحيطة بهم ويعتمداتهم (التي يمكن أن تكون ديانة أخرى يعتقدونها أو اقتناعا بأن الأديان هي مجموعها لا قيمة لها أو أنها صارة ومؤدية) ولكن إذا كان هؤلاء الباحثون على درجة طيبة من الكفاءة، فإنهم سيسعون على الأقل للوصول إلى قدر من الموضوعية، وسيمارسون النقد الذاتي على أفكارهم وآرائهم، وسيكونون قادرين على التعبير عن معارفهم بلغة بسيطة يمكن أن تفهم بسهولة بدلا من اللغة التقليدية التي يستخدمها ساء ديانة معينة يتحدثون عنها «من داخلها». ويستطيع الباحثون فضلا عن ذلك كله أن يستخدموا المناهج المتبعة في أنظمة معرفية أخرى، وبذلك يتمكنون من وضع كل ظاهرة في سياقها التاريخي الخاص، ومن تصحيح الطرق غير التاريخية في النظر والإدراك كما فعل هنتختون في كتابه عن هدم الحصارات

وأحياء أدكر بأن ما قلناه عن دور الباحثين العلميين يجب ألا يفهم منه أنه يسير في اتجاه واحد هالمستشرقون العربيون ليسوا هم وحدهم المطالبين بالمساهمة في حوار الأديان بدراساتهم لأديان الشرق وحضاراته ولعانه.



دائم لتعلم، أن يستمر في تعبير أنفسنا على طريقتنا، وأن نسمح لأنفسنا بأن يصلح من خلال ما نتعلمه من الأديان الأخرى، بحيث لا يؤدي ذلك إلى تدمير إيماننا العميق، بل إلى إثرائه» (ص ١٠٣).

ومن الطبيعي ألا تكون هذه المطالب موجهة إلى المسيحيين وحدهم، فهي توجه بالمثل إلى غير المسيحيين. ويعلم الأستاذ كينج مدى الاختلاف الشاسع بين موقف المسيحية المتماهية على نطاق واسع مع العرب المهيمين والعدواني، وبين موقف دعالم ثالث لم ينس على الإطلاق تاريخ الاستعمار وتاريخ حركات التبشير التي امتزجت به. وإذا توقع البعض أن ينحلي الناس هناك (أي في العالم الثالث) عن شيء من معتقداتهم الإيمانية القديمة، فلاشك في أن ذلك سيضطر إليه بحق على أنه تهديد لهويتهم الحصارية والدينية» (ص ٩٧) والمهم في نهاية التحليل أن كينج، الذي يتكلم كمسيحي، تحركه دوافع مستمدة من ظروفنا التاريخية المعقدة. هي عصرنا الجديد - عصر ما بعد الكولونيالية (الاستعمار) وتعدد المراكز، وما بعد الحداثة - حان أوان إقامة الحوار بين المسيحية والأديان العالمية على أساس عريض وعلى نطاق واسع» (ص ٤١).

إن حواراً يتم بهذه الروح السليمة يبدو أمراً ممكناً ومفيداً. ومع ذلك فلا يجوز أن يطالب به بما هو فوق طاقته. فالصراعات الكبرى هي عصرنا لا ترجع هي الواقع لحلافات دينية، ولذلك فإن الأديان ستحد بنفسها في موقف سeder معه أن تتمكن من حلها بصورة فعالة. ومع ذلك فإن الحوار بينها يمكن أن يصلح الأجواء ويمهد لإيجاد الحلول وإزالة الغضب، ولعل أهم نسيعة يمكن أن تتمحور عن مثل هذا الحوار هي في تقديرنا أن نتأكد جميع الأطراف المشتركة فيه من أن الأطراف المتعارضة لا تريد أن تدمرها أو يؤذيها وأنها لا تهدف إلى الصدام معها، وإنما تسعى إلى تفهم الآخرين والتوصل إلى أسس مشتركة يقوم عليها التعايش البناء والتعاون المثمر. ومثل هذا الحوار ينبغي أن يتم على جميع المستويات الممكنة، كما سمي بطبيعة الحال أن يدور بين الممثلين الرسميين للجماعات الدينية المختلفة (ولذلك اعتمد أن الجهود الأخيرة التي بذلت بهذه الروح بين أئمة الجماعات الدينية هي لبيان تستحق الثناء العظيم والمساعدة القوية) وينبغي «مير» على رجال السياسة والاقتصاد أن يصنعوا الحوار بين الأديان هي

تقديرهم ويجعلوه أحد اهتماماتهم في أثناء اللقاءات التي تتم بينهم، لاسيما عندما يلتقون لحلّ المشكلات الدولية، بل ينبغي أن يدور الحوار بين كل شعوب تديانات المحتملة الذين يلتقون ويتناقشون كل يوم وكل ساعة على مستوى العالم بأسره، وهي جميع المناسبات الممكنة، في الريفات المحتلة والمشروعات الاجتماعية المشتركة، في الاحتمالات الدينية أو في المبادرات السياسية (ص ١٢٨)

وأعتقد أخيرا أن هناك دورا خاصا يقع عبء القيام به على أكفأ الباحثين - ولا يقتصر الأمر في ذلك على علماء اللاهوت بل يشمل المتخصصين في الأديان المختلفة والمعيين بالدراسات المقارنة صحيح أن الأمر يقتضي، حين تظهر الحاجة إلى الحصول على معلومات دقيقة عن أحد الأديان، أن يتوجه الناس في المقام الأول إلى أصحاب هذا الدين الذين يمكنهم أن يتحدثوا عنه «من داخله»، غير أن الحبراء الذين يتحدثون «من الخارج» لهم كذلك أدوار ووظائف يمكنهم القيام بها ومن الطبيعي ألا تستظر الموضوعية الكاملة من كلا الفريقين، فتمكين الباحثين شأنهم في هذا شأن جميع البشر، بتأثر بالضرورة بالبيئة المحيطة بهم وبمعتقداتهم (التي يمكن أن تكون ديانة أخرى يعترفونها أو اقناعا بأن الأديان في مجموعها لا قيمة لها أو أنها صخرة ومؤدية)، ولكن إذا كان هؤلاء الباحثون على درجة طيبة من الكفاءة، فإنهم سيسعون على الأقل للوصول إلى قدر من الموضوعية، وسيمارسون النقد الداعي على أفكارهم ورائهم، وسيكونون قادرين على التعبير عن معارفهم بلغة بسيطة يمكن أن تفهم بسهولة بدلا من اللغة التقليدية التي يستخدمها أبناء ديانة معينة يتحدثون عنها «من داخلها» ويستطيع الباحثون فضلا عن ذلك كله أن يستخدموا المناهج المتبعة في أنظمة معرفية أخرى، وبذلك يتمكنون من وضع كل ظاهرة في سياقها التاريخي الخاص، ومن تصحيح الطرق غير التاريخية في النظر والإدراك كما فعل منتجعون في كتابه عن صدام الحضارات.

وأخيرا أذكر بأن ما قلته عن دور الباحثين العلميين يجب ألا يفهم منه أنه يسير في اتجاه واحد، فالسنتشرقون الغربيون ليسوا هم وحدهم المطالبين بالمساهمة في حوار الأديان بدراساتهم لأديان الشرق وحضاراته ولغاه



دائم للتعلم أن يستمر في تعبير أنفسنا على طريقتنا. وأن نسمح لأنفسنا بأن نصلح من خلال ما نتعلمه من الأديان الأخرى، بحيث لا يؤدي ذلك إلى تدمير إيماننا العريق، بل إلى إثرائه» (ص ١٠٣).

ومن الطبيعي ألا تكون هذه المطالب موجهة إلى المسيحيين وحدهم، فهي توجه بالمثل إلى غير المسيحيين. ويعلم الأستاذ كيج مدى الاختلاف الشاسع بين موقف المسيحية المتماهية على نطاق واسع مع العرب المهيم والعدواني وبين موقف «عالم ثالث» لم يسر على الإطلاق تاريخ الاستعمار وتاريخ حركات التنشيط التي امتزجت به. وإذا توقع البعض أن يتحلى الناس هناك (أي في العالم الثالث) عن شيء من معتقداتهم الإيمانية القديمة، فلأنك هي أن ذلك سيخطر إليه بحق على أنه تهديد لهويتهم الحصارية والدينية» (ص ٩٧). والمهم في نهاية التحليل أن كيج، الذي يتكلم كمسيحي، تحركه دوافع مستمدة من طروفا التاريخية المعقدة. «في عصرنا الجديد - عصر ما بعد الكولونيالية (الاستعمار) وتعدد المراكز، وما بعد الحداثة - حان أوان إقامة الحوار بين المسيحية والأديان لعالمية على أساس عريض وعلى نطاق واسع» (ص ١٠٤).

إن حواراً يتم بهذه الروح المسمحة يبدو أمراً معكناً ومفيداً. ومع ذلك فلا يجوز أن يطالب به ما هو فوق طاقته. فالصراعات الكبرى في عصرنا لا ترجع في الواقع لحلافات دينية، ولذلك فإن لأديان ستجد نفسها في موقف يتعدى معه أن تتمكن من حلها بصورة فعالة. ومع ذلك فإن الحوار بينها يمكن أن يصلح الأخوة ويمهد لإيجاد الحلول وإزالة العقبات. ولعل أهم نتيجته يمكن أن تتمحور عن مثل هذا الحوار هي في تقديرنا أن نتأكد جميع الأطراف المشتركة فيه من أن الأطراف المتعارضة لا تريد أن تدمرها أو تؤذيها، وأنها لا تهدف إلى الصدام معها، وإنما تسعى إلى تفهم الآخرين والتوصل إلى أسس مشتركة يقوم عليها التعايش البناء والتعاون المثمر. ومثل هذا الحوار ينبغي أن يتم على جميع المستويات الممكنة، كما ينبغي بطريقة الحال أن يدور بين الممثلين الرسميين للجماعات الدينية المختلفة (ولذلك اعتقد أن الجهود الأخيرة التي بذلت بهذه الروح بين أئمة الجماعات الدينية هي لسان تستحق الثناء العظيم والمساندة القوية) وينبغي أخيراً على رجال السياسة والاقتصاد أن يصنعوا الحوار بين الأديان في



## عشر قضايا عن الأصولية الإسلامية

(١٩٩١)

يلاحظ منذ وقت غير بعيد أن الحركات  
الأصولية قد استمدت أكثر من غيرها من  
مناح الديموقراطية لدى أحد ينتشر في بعض  
البلاد الإسلامية ويقطع خطوات طيبة إلى  
الأمم. وهذه الظاهرة تلمح بأن نتدبرها  
وبمكر هي المواقف التي ينبغي علينا أن  
نتخذها منها

١- إن «الأصولية» لا توحد في الإسلام  
وعدم، وإنما هي موجودة في غيره من  
الديانات والأيدولوجيات، وتدرج تحت هذا  
المصطلح حركات متفرقة تجمع بينها  
الاتجاهات الثلاثة التالية

أ- الشمولية وهي مفهوم مأخوذ عن  
الكاثوليكية، وتعبر عن وجهة النظر التي تقول  
بأن جميع الأسئلة التي تطرحها الحياة الخاصة  
والعامة تتواءم الإجابات عنها هي العقيدة أو  
بالأحرى هي تعاليم الدين أو الأيدولوجية

ب- الخصوصية، أي الرأي القائل بأن  
النصوص المقدسة تسعى ألا تفسر، وينبغي أن  
تفهم فهما حرفيا أو لمظيا.

إذا عكسنا ان الاصولية  
الاسلاميه هي رد فعل موقف  
نابغي محدد فلا يجوز ان  
نشوع لها ان يفتد اهميتها  
وباثيرها قبل ان يتمير  
الموقف تمير جديدا

شتييات



إن الباحثين «الشركيين» يسعي عديهم أيضاً - بوصفهم مستعربين أو دارسين للعرب - أن يعكسوا على دراسة المسيحية والحصارة العربية بحيث يمكنهم من الخارج، أن يتعرفوا على مشكلات العرب ويشاركوا على هذا الأساس بدورهم في الحوار. والواقع أن هذا التطور قد حدث منذ وقت طويل، والدليل على هذا أن عندنا غير قليل من الباحثين العرب قد دسحوا بحوثاً قيمة وجديرة بكل التقدير عن التاريخ الأوروبي والآداب العربية إلح ومن الواجب أن تجد مثل هذه السحوت الأخيرة المرید من الالتصاب والتشجيع

وأخيراً فسوف يسعدني كل السعادة أن تجد أعضاء المعهد الشرقي في بيروت، وأصدقائه وصيوهه، في هذه الملاحظات التي عبرت عنها شيئاً يدعهم إلى البحث والمناقشة - مع أطيب تمیاسي القلبية للمعهد ومشروعاته لعلميه المصيلة.



٥ - إن الشعور الحالي بالأزمة عند المسلمين قد نجم عن مجموعة من الاحباطات التي هجرته وعدته، وسوف يحملها هي العناصر التالية

١ - محاولات التنمية الاقتصادية والاجتماعية التي بقيت حتى الآن قاصرة وعاجزة، فقد ظهر أن اندماج هي السوق العالمية لم يحل معه غير الإصرار بالسوق المحلية، والاقتصاد القومي لم يستطع أن يتعلب على حالة الحلف، والإنساج القومي لا يعمو بموا كاهيا ولا يورع توزيعا عادلا والشباب يكاد لا يرى هي الأفق أي أمل هي حياة طيبة ووجود جذير بكرامة الإنسان.

ب - السخط على الحكومات المسؤولة عن بعثر مشاريع السمية الاقتصادية والاجتماعية، وعن حرمان الشعب من المشاركة في القرارات السياسية المهمة، وهي تبادل السلطة أو السماح له بذلك هي أصيق الحدود ولابد أن يقرر، بغير الدحول هي موضوع التقايد الديموقراطية وتاريخها في البلاد الإسلامية أن الشعوب هي هذه البلاد تشعر اليوم بأن الحصوص لهذه الحكومات الفاشلة يمثل عبئا ثقيلا عليها وأنها لا تكف عن لتطلع إلى المشاركة هي تحديد مصيرها

ج - النظام العالمي الظالم لقد رُوحت القوى العربية التي نهيمس على العالم لعدد من الصيم والمثل العليا، مثل حق الشعوب هي تقرير مصيرها والشرعية التي يقوم على أساسها النظام العالمي الجديد غير أن الواقع يدل على أن هذه القوى لا تسعى إلا لتحقيق مصالحها الأدبية وأنها تلجأ عند تطبيق هذه المثل إلى معايير مردوحة تصرُ بمصالح الشعوب الإسلامية والعربية والدليل الواضح على ذلك هو موقفها من مشكله الصراع هي الشرق الأدنى، أو مشكله الصراع بين لعرب وإسرائيل، ولو أمكن التوصل إلى حل لهذا الصراع لكان ذلك الحل مدانة تحول نفسي عام.

ولا مرأ في أن المناسي التي عاناها مسلمو لبوسنه تقدم دليلا حديدا على أن العالم يعامل المنعقبين للإسلام معاملة طاملة.

٦ - إن عناصر الإحباط الثلاثة السابقة ليس بها أدنى علاقة مباشرة بالدين هجو اليأس والقنوط الذي يحلمه يؤثر في المسيحيين العرب بأثيره هي المسلمين سواء بسواء ولكن من الطيفي أن يعبر المسلمون عن ردود أفعالهم من خلال لماهيم المأثوفه لديهم والمسمدة من دبانهم



ج - الانحياز المطلق، أي رفض أي مناقشة للمبادئ التي يعنفها الأصولي والتعصب تجاه أي وجهة نظر أخرى معاملة

٢- إن الإسلام، كظاهرة تاريخية، ليس بحكم طبيعته أصولياً على الإطلاق - صحيح أنه ديانة ذات شريعة ويقدم للإنسان التعاليم التي توجه حياته بأكملها ولكنه كان يضطر على الدوام للدخول في حوار مع الواقع التاريخي ونصوصه المقدسة - وهي القرآن الكريم والسنة المشرفة - قد احتاج على الدوام إلى التفسير ومن أجل ذلك طوّرت الشريعة الإسلامية عدداً من القواعد التي تتسم بمرونة شديدة وذلك مثل الضرورات تبيح المحظورات، والتعاليم الشرعية تتغير بتغير الزمن، مع التأكيد المستمر بأن الشرع يجب أن يكون في خدمة المصلحة العامة، إلى جانب صياغة مجموعة كبيرة من «مقاصد الشرع» كحماية الحياة، والعقل، والذرية، والملكية وهكذا سمح الإسلام، في كل المصور بالتفكير في مبادئه تفكيراً عملياً مع وضع الواقع دائماً موضع الاعتبار

٣ - إن الأصولية تنشأ في وضع تاريخي محدد وقد هام الأستاذ مارتين ريسرروت، المتخصص في علم الاجتماع الديني، بسبحث مقارن بين الأصولية المسيحية والأصولية الإسلامية توصل منه إلى هذه النتيجة «إن الفكر الأصولي يعبر عن تجربه عميقة بالأزمة، وهو يرى أن سبب الأزمة التي يمر بها المجتمع هو الانحراف عن المبادئ الحادثة التي نزل بها الوحي الإلهي ودوّنت في الكتب المقدسة وتحققت بالفعل في جماعة مثالية والطريق لتوحيد الخلاص من الأزمة الراهنة هو الرجوع إلى هذه المبادئ والتعاليم الإلهية» ولا شك أن ما جاء في العبارات السابقة ينطبق تماماً على الأصولية الإسلامية<sup>(١)</sup>.

٤- لم تكن ردود فعل المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث على تفوق العرب وأطماعه السلطوية، هي كل الأحوال، ردود فعل ذات طابع صولي همد بدلب معظم المجتمعات الإسلامية جهوداً متصلة لمواجهة هذه التحديات، ومارالت بدل مثل هذه الجهود ولم تبدأ الجماعات الأصولية في القيام بدور مؤثر إلا في القرن العشرين، كما لم تظهر على الساحة ظهوراً بارزاً إلا منذ منتصف القرن العشرين ويرتبط على ذلك ضرورة البحث عن أسباب الأزمة التي يشعر بها المسلمون الآن شعوراً واعياً





## عشر قضايا عن الأصولية الإسلامية

وهي عمرة الشعور القاهر بضروره لتكيف مع نظام عالمي تهيمن عليه المجتمعات لصناعية الحديثة المربية عنهم بجدهم بحسّون بالحاجة لشديدة إلى نظام خاص بهم، بميثرهم عن كل ما هو أجنبي، ويمدّهم بالقدره على تأكيد دواتهم وتشد هذه الحاجة ويرداد هذا الإحساس لدى المسلمين الذين تضطربهم ظروف حياتهم بالحياة بعدا عن أوطانهم ووسط مجتمعات أجنبية ولهد ليس من المستغرب أن يصمم الكثيرون من هؤلاء المسلمين إلى صفوف الحركات الأصولية

٨ - إن الإسلام لا يمثل أي تهديد للعالم بل العكس من ذلك هو الصحيح فالكثير من المسلمين يشعرون في عالمنا المحاصر بأنهم مهددون ربما يتسبب هذا الشعور في ظهور بعض الاتجاهات للأعمال أو الانصرافات العدوانية، ولكن إذا اعتبرنا أن الأصولية الإسلامية هي رد فعل لموقف تاريخي محدد فلا يجوز أن نتوقع لها أن تصعد أهميتها وتأثيرها قبل أن سيعبر الموقف تغيرا جذريا.

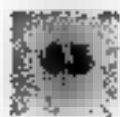
٩ - إذا استقبلت تحب تأثير طواهر الأصولية الإسلامية إلى رسم صورة الإسلام كعدو سوف تترتب على ذلك ثلاث نتائج وخيمة العواقب

١ - إن هذه الصورة سيحول بيننا وبين البحث في الأسباب التي أدت إلى الأصولية الإسلامية وتدبر الوسائل التي تساعدنا على استبعاد هذه الأسباب

ب - وإذا رجعنا هذه الصورة عن الإسلام كعدو سوف يؤكد ذلك شعور المسلمين بأنهم محاطون بقوة معادية تقترب من الإسلام وتسعي للقضاء عليه إما بذلك ندفع المسلمين دفعا إلى الأصولية

ج - إن تصوير الإسلام في صورة العدو سيكون بطبيعة الحال أشبه بصب مياه حديدة في طواحين العداة للأحباب الذي تفاسي منه مجتمعاتنا

١ - إن أهم شيء يجب علينا أن نراعيه في تعاملنا مع الأصوليين الإسلاميين هو أن نفهم الدوافع التي تحركهم بفهما عميق، وأن نبين للمسلمين بوجه عام أننا نريد أن نفهمهم، لا أن نحاربهم



٧. لا يمكن الحديث عن حركة منجاسة للأصولية الإسلامية هالو، وقع أن هناك اتجاهات ونظيمات عديدة تكمن وراءها دوافع مختلفة بحيث يستطيع أن يميز بينها ثلاثة اتجاهات رئيسية

أ - فالمطرحون بشكل مطلق بطالون بنظام إسلامي لإمقاد العالم وهم يرفعون شعار الكفيم والهجرة ليعنوا أن المحائف لهم هي الرأي ملحدون، وجميع الدول الراهية هي رأيهم «كعرة» لأنها جميعاً لا تطبق شرع الله ويسعي، في نظرهم، على جميع المؤمنين أن يوحدا صمومهم في جماعة شاملة ويقصوا على الكفر عن طريق «الجهاد» أو الحرب المقدسة وقد قامت هذه الجماعة في سنة ١٩٨١ باعتيان الرئيس المصري أنور السادات والواقع أن هذا الاتجاه المتطرف ليس له أنصار كثيرون، كما أن الآراء ووجهات النظر التي يتبناها مرهوفة من جانب عدد كبير من المسلمين ذوي التفكير الأصولي ومع ذلك فإن جرأتهم وصراحتهم تصمان لهم قدراً من الاهتمام والتأثير الذي يتخطى الدائرة المحدودة لأعضائهم العاملين.

ب - والاتجاه الثاني يمثل المطالبون بتطبيق الشريعة الإسلامية، وهذا هو الاسم المشترك الذي يطلق على عدد كبير من جماعات الأصوليين وأنصارهم الذين لا يرتطون في الحفيضة بأيديولوجية واضحة وموحدة إن الشريعة، في نظرهم، هي التي توهز للمؤمنين نظاماً ثابتاً ومحدداً يهديهم إلى الحق في مواجهة المشكلات الحاصرة، لأنها نظام تابع من مصادر إلهية ولا شغل أصحاب هذا الاتجاه أنفسهم كثيراً بأن النصوص المقدسة كانت تحتاج دائماً إلى التفسير، كما أنهم يرفضون المناقشات المتحدقة للمفهاء المتقدمين. ومع ذلك فقد تشتمل المحاذلات العيمة هي بعض الأحيان حول ماهية «تحلّ الإسلام» الصحيح ويسمى جمهور الأصوليين هي إحساسهم المشترك بأن الإسلام مهدد من الأعداء الذين يريدون القضاء عليه، ومن هؤلاء الأعداء اليهود والمسيحيون (على الرغم من أن هؤلاء يعتبرون من أهل الكتاب ومن ثمّ فهم قرسبون من الإسلام بحكم اسمائهم لدانة سماوية مرّله) ومنهم كذلك الشيوعيون، وأحياناً الرأسماليون، والعلمانيون بل إنهم يصنعون الوطنييين أيضاً في صفوف الأعداء

ج - أما الاتجاه الأصولي الثالث، فيمثل أولئك الذين يفكر تسميتهم بالباحثين عن الهوية وهم لا يعتبرون محالفيهم هي الرأي من الأعداء لمجرد أنهم قد تنكوا طريق الله، بل لأنهم يطالبون بالتبعية العقبية والحصارية للعرب

## العلمانيون والإسلاميون.. محاولة مصرية لتصنيفهم\*

(١٩٩١)

لأصولية، التكاملية أو لشمولية الصحوة الإسلامية البعث أو الإحياء الإسلامي، كثيرة هي المصطلحات التي تطلق على الحركات التي ظهرت في العقود الأخيرة وأحدث تؤكد دور الإسلام وأهميته المتزايدة في لتوحيه الروحي والعقلي لسائر، ولكن تعدد المصطلحات والأوصاف يوحي بقدر غير قليل من الاضطراب في التعريف بالإضافة إلى قدر أكبر من الغموض الذي يصعب معه أن تتبين حقيقة الأمر في هذه الحركات، وهل نحن بصدد ظاهرة موحدة موحدة بوجه هي الواقع حركات مختلفة ومتفرقة لهذا تستحق محاولة تصنيف هذه لحركات التوبة والإشادة بها لاسيما حين تجيء بقلم كاتب إسلامي معروف، وممكر غير نمطي ولا تقليدي.

ويتفق الأمر في الحقيقة بمقال نشره محمد عمارة تحت عنوان «الحوار بين العلمانيين والإسلاميين»، في عدد شهر ديسمبر سنة

(\*) بحث ألقى في المؤتمر الخامس والعشرون للعلمانيين  
الذين لدى عدد في مدينة ميدخ في الثاني عشر من شهر  
أبريل سنة ٩٩

أن الإسلام من الخارج لما  
يجري في بلاد المسلمين  
يخسر صفة بساطة  
العلماء لسطحية  
بمسارعه التي تصور  
الإسلام في صورة «العدو  
شبهات



مختلف جهات الاجتهاد هي سبيل «إعادة الصبغة الإسلامية والمعايير الإسلامية لتحكم تصورات الفكر وحركة الواقع هي حياة المسلمين» (ص ٩٥)

ومن جهة أخرى يعرف عبارة مصطلح «العلمانيين» هي بشأته العربية بأنه عني، ويعني، أولئك الذين رهبوا تدخل الكنيسة، أو سيطرتها في شؤون الدولة، وجمعوا ويجمعون، «العالم والواقع والدينا» المنطلق الوحيد والمصدر الأوحد للفكر والمعارف الدينية (ص ٩٥) ومعنى هذا بوصوح أنه - كما يدل التاريخ اللغوي للمصطلح المسيحي العربي «علماني» - لا يقصد به بالصيغ أولئك الذين ليسوا خبراء محصين في شؤون الدين، وإنما يقصد به «العلمانيون» بالمعنى الواسع لهذه الكلمة.

يصنع عبارة بمعنى في صفوف «الإسلاميين» (ص ٩٦) ولكنه يعبر عن إيمانه بأن التناقض الرئيسي والحاد والملح في ظروف الصراع الذي تعيشه أمتنا (هكذا يعبر تحديد دقيق)، ليس هو التناقض بين الإسلاميين والعلمانيين من أسائها وإنما هو الصراع بين الأمة، بياراتها محتلمة والمتعددة من جهة، وبين الهيمنة الغربية بصورها المتعددة الحصارية، والسياسية، والاقتصادية والعسكرية - إلخ، من جهة أخرى ولواقع، نالهدف الحقيقي الذي يسعى عبارة إلى تحقيقه هو «وضع مشروع حصاري لاستقلال الأمة وبهستها وهو هدف لابد أن يخدمه الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين وهو بلحا - هي سبيل إبحاح هذا الحوار - إلى إقامة تصرفة دقيقة بين الشرائح أو المصائل المحتلمة داخل البيارين الأساسيين ولهذا يحدده يعتبر داخل العلمانيين بين ثلاث جماعات.

أ - العلمانيون الثوريون وهم لا يمتصون عند حدود المطالبة بالمفصل بين الدين والدولة وإنما يريدون على أساس فلسفة مادية ذات برعة إلحادية - اقتلاع الدين والتدين من لمجتمع بأسره ومعنى هذا أن الخلاف بينهم وبين الإسلاميين هو خلاف هي «الأصول» وليس هي «الفروع» ويرتب على هذا أن هذه الشريحة من شرائح العلمانيين يمكن أن تكون طرفها هي عمل مشترك حول نقاط متفق عليها هي برامج تطبيقية، ولكنها غير مؤهبة على الإطلاق لأن تكون طرف هي حوار فكري مع الإسلاميين حول معالم المشروع الحصري الذي سبق ذكره



١٩٩٠ من مجلة الهلال الشهرية المعروفة التي تصدر بالقاهرة (من صفحة ٩٤ إلى صفحة ١٠٥) وقد أسس هذه المحلة الأديب المسيحي حورحي ريدان<sup>١</sup> في سنة ١٨٩٢، ويمكن القول بوجه عام إنها تتبع منذ بداية ظهورها قبل قرن من الزمان اتجاهًا تنويريًا متميزًا، والرئيس الحالي لدار الهلال، وهو مكرم محمد أحمد، هو كذلك رئيس تحرير محلة المصور، وقد نوجحت إليه الأنظار وتحدثت عنه الصحف ووكالات الأنباء عندما تعرض في سنة ١٩٨٧ لحادث اعتداء هاشل على حياته من أحد الإسلاميين<sup>٢</sup> وقد نشر المقال المذكور في «الهلال» في باب «دائرة الحوار»، وربما يوحى هذا بأن المحلة لا توافق على مضمونه تمام الموافقة

هنا إن محمد عماره كاتب إسلامي مرموق<sup>٣</sup> ولد سنة ١٩٣١ هي إحدى القرى المصرية ولم يدخل المدارس الحكومية بل التحق بكتاب لتحصيل القرآن الكريم، ثم واصل دراسته في المدارس الأزهرية وخرج من دار العلوم التي أصبحت إحدى كليات جامعة القاهرة منذ عام ١٩٤٦ كان عمارة في سنوات الطلب قريبًا من الاتجاه اليساري، ثم أشهر بعد ذلك بعدد كبير من مؤلفاته في الفلسفة الإسلامية - لاسيما عن المعرلة وابن رشد - من ناحية، وفي القصايا والمشكلات الإسلامية والعربية من ناحية أخرى. ولابد هنا من الإشارة بفضله في نشر مجموعة كبيرة من الأعمال الكاملة لعدد من رواد التنوير مثل رفاعة رافع الطهطاوي وعلي مبارك وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين وعبد الرحمن الكواكبي.

نلاحظ من عنوان المقال نفسه أن المؤلف يصنع الإسلاميين في مصالح العلمانيين وهو يشير في البداية إلى أن مصطلح «الإسلاميين» مصطلح قديم الاستخدام في الفكر الإسلامي، وقد ورد في عنوان الكتاب الشهير لأبي الحسن الأشعري «مضالات الإسلاميين» وهي كتاب آخر، بالعنوان نفسه لواء من أئمة المعرلة وهو أبو القاسم البلخي وكلاهما يتحدث عن المرق الإسلامية والجماعات التي تمثل بيار المكر الإسلامي ويتبنى المؤلف المعنى المحدد لهذا المصطلح الذي شاع، وشيع، استخدامه في الأدبيات الحديثة عنوانًا على طلائع وتنظيمات ومؤسسات وعلماء ومفكري الصحو الإسلامي، أولئك الذين يجتهدون ويجاهدون على



ويقسم عمارة لتيار الإسلامي على الجانب المقابل إلى أربع مجموعات  
أ - النصوصيون هنا يبدو أن استخدام مصطلح «الاصوليين» أمر ممكن  
ومشروع، لأن صاحب المقال يعرفهم بأنهم لا يرون أبعد من طواهر النصوص  
وحرقيتها، كما أنهم يتعاملون مع «الثرات» بالقدسية التي يتعاملون بها مع  
«الوحي الإلهي المتزلّ والسنة النبوية الثابتة» إياهم، في رأيهم يعيشون في  
الماضي أكثر مما يعيشون في العصر، ويهملون بعمّة العقل أو يعصون من  
شأنها، ولما كانوا لا يعترفون بالأحر حتي من الإسلاميين، فلا سبيل إلى  
حسابهم كطرف من أطراف الحوار.

ب - فصيل «المؤ» وهم الذين علا صوتهم بحركة بصحة الإسلامية،  
ورفعوا شعارات من مثل «التكفير» و«الحاهلية» وحكموا بهما علي الأمة  
الإسلامية أو عني دولها ونظمها ومجتمعاتها وبمسر عمارة اتحاء هذا  
الفصيل بأنه يمثل ردّ الفعل المعالي والعاصب علي تيار العرب، ويرى أنه  
عاجز عن تقديم البديل العملي للمودج العربي، وعن صياغة المعالم  
الحقيقية لحلاص الأمة من المارق الذي بأحد منها بالحناق  
والواقع أن هذا الفصيل الذي لا يعترف «بالأحر» حتي من فصائل الإسلاميين  
لا يصلح بسبب عنوه وعصبه، لتدخل في الحوار.

ج - الحركات الإسلامية الكبرى يرى عمارة أن هذه الحركات -  
هي أعليها - حركات اعتدال تقترب هي أغلب مو فمها من موقع  
«الوسطية الإسلامية» التي تمثل مبهج الإسلام وحقيقته الجوهرية  
(مصادقا للآية الكرمة من سورة البقرة «وكذلك جعلناكم أمة وسطا  
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيد» الآية ٢، ١٤٣)  
وهو يعترف بوجود مكرين لامعين ومتمبرين في بعض هذه الحركات،  
هم في طبعة عماء المسلمين المؤهلين لتمثيل الطرف الإسلامي في هذا  
الحوار المرحو ولكن الانرام التطييمي أو الحربي لأعضاء هذه  
الحركات الإسلامية يمثل عائقا دور تواهر المروبة اللارمة علي الأقل  
للمرح الأولي هي الحوار، كما أن «الثارات السياسية» - بين عدد من  
هذه الحركات وكثير من العلمانيين - سوف تسمّم حو الحوار. ولهذا  
لا يجتد مؤلف المقال - علي الأقل في المراحل الأولى - أن يترك لممثلي  
هذه الحركات إدارة الحوار

ب - الداعون نوعي لتبعيسا للعرب وهؤلاء قد يدعون إلى الاستقلال السياسي أو إلى قدر من الاستقلال الاقتصادي، لكنهم يعادون «الاستقلال الحضاري» أي «استقلال الهوية المتميزة عن هوية العرب، بل إن الاستقلال الذي يدعون إليه هو في حقيقته استقلال «الوطن - الإقليم» عن ماضيه وراثته ومكوناته الإسلامية ومحيطه الإسلامي وذلك لإحاقه بدلا من ذلك «بالمركز الحضاري العربي». هؤلاء «عملاء» لحضارة العرب وهم في الأساس من غير المسلمين، ويكون العداء للإسلام ولرابطة الجامعة الإسلامية

ويذكر عمارة كمثال لهم، الجبرال يعقوب الذي قاد فرقة من الأقباط في خدمة بابليون والحمله العرسية على مصر، وكذلك بعض المثقفين الموارنة ولهم أن هذه الشريحة من شرائح العلمانيين غير مؤهلة أيضا لأن تكون طرفا في الحوار

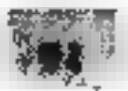
ح - دعاة فصل الدين عن الدولة من العلمانيين، الوطنيين والقوميين وهذا المصطلح من فصائل العلمانيين هم، في حملتهم مستسلمون بتدبير بعقائد الإسلام، وهم عندما يدعون إلى الفصل بين الدولة والدين إنما يحتضنون عن إسلاميين في «المروع» لا في «الأصول»، وهم لا يحددون الشريعة ولا يدخلون في إطار الكافرين إنهم يطلقون من الاعتقاد - لدى كونه لديهم الفكر العربي - بأن نهضة الأمة لا تتم إلا على النحو العلماني الذي نمت عليه حضارة العرب ويصتر عمارة موقفهم بأن «الحيار الحضاري العربي» بتقديمه العلمي وازدهاره الفكري والأدبي والفني هو في الواقع أكثر حادية وأدعى للانبهار به من الحيار الحضاري في صورته المملوكية - العثمانية وهو الذي حسبه الحيار الإسلامي الوحيد ومع ذلك فهناك عدد متنام من أعلام المكرس والعملاء في هذا التيار الذين انتقد بعضهم موقف الانبهار بالعرب وعادوا إلى تبني الخيار الإسلامي مثل محمد حسين هيكل ومنصور هامي<sup>٥٠</sup>، وسعي على الإسلاميين أن يدخلوا في حوار مع هذه الشريحة من العلمانيين الوطنيين والقوميين لا مع «العائدين» وحدهم



دينا حالصا» وإن الإسلاميين، الذين تعدّ علوم الشريعة هي «أعلى صناعة أعليتهم»، لا يملكون وحدهم كل حقائقه (أي حقائق المشروع الحضاري الكبير) وعلومه وهنونه وحبراته ومهاراته (ص ٨٢) ويترتب على هذا ألا يقصر الأمر على قبول العلمانيين «لوطنيين كأطراف مشاركين في الحوار». لأنهم لم يحدروا أرض الإسلام على الرغم من بصورهم لديوي لدولته بل إنهم - بوصفهم علمانيين - سيشركون في الحوار وساهمون في العمل المشترك في المشروع الحضاري للأمة والواقع أن هذا يبدو نوعاً من «الاجتهاد» الذي يستلزم قيام الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين بشكل بناء.

يصاف إلى ما سبق أن تقسيم المعسكر أو الحاح الإسلامي إلى فصائل وجماعات مختلفة يمكن من ناحية أخرى أن يكتسب أهمية خاصة «الأصوليون» «النصوصيون» وكذلك المتطرفون من «هصيل العلو»، لا يمكنهم في رأي عمارة أن يساهموا بشيء في مشروع الحضاري، لأن استنكارهم ورهصهم لأي وجهة نظر محالمة لوحدة نظرهم تجعلهم غير حذرين ولا صالحين للدخول في الحوار ويعني هذا صمماً أن جماعة الاجتهاد وتحديد حضارة الإسلام التي يسمي إليها عمارة تعتبر أن مواقف العلمانيين الوطنيين قابلة للنقاش وأن العمل المشترك معهم «مر بافع ومفيد». والنصيحة التي يقدمها عمارة بالأبترك للإسلاميين الملمرين تنظيمياً أو حزبياً أي دور رئيسي في الحوار مع العلمانيين (وهو اقتراح ربما يقصد به الإحوا المسلمين في مصر) تعتبر هي النصيحة بصيغة يقرها العقل العملي

لاشك في أن التقسيم الذي قام به محمد عمارة للعلمانيين والإسلاميين يمكن أن يكون أكثر دقة ورهافة مما هو عليه كما أن تطبيق معايير أخرى للتقسيم يمكن أن تكون له فائده ولكن يبدو من الجدير بالملاحظة أن يحد كاتب، يصف نفسه بأنه إسلامي أن هذا التقسيم أمر ضروري كذلك يلمت النظر أن تصوره للبرعة الإسلامية لا يصفي أهمية كبرى على فكره تطبيق الشرع التي كثيراً ما تبرر إلى المقدمة ويلج عليها معظم الإسلاميين بل يعلن أن هدفه الأساسي هو تأكيد المجتمع لديه والحفاظ على هويته الحضارية.



د - فصيل الاحتهاد وسنجدد لحصاره الإسلام وهو المصيل الذي شهد عاراب المؤلف عنه شهادة واصحة بأنه ينتمي إليه كما يرى انه أكثر فصائل الصحوة الإسلامية قدره وصلاحيه ليكون الدعي والبدئي لهذا الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين وإذا كان هذا المصيل لم يبلور بعد، كتيار واحد أو متحد فقد استطاع - من خلال بشر الكثير من الأعمال لجادة والتميزه هي العقود - لاحتير - أن يثبت إبداعه واحتهاده وتجديده هي ميدان الفكر الإسلامي وأن يبدأ محاولة صياغة الإسلام بمودحا وخيارا حصاريا بدلاً للمودح العربي.

لاشك في أن الاقتراح الذي يقدمه محمد عمارة لإقامة حوار بين الإسلاميين والعلمانيين هو اقتراح حاد غاية الحد وليس مجرد تمرير بلاغي وخطبي ومن الواضح أيضاً أنه يرسم الحدود التي ينبغي أن يتم الحوار في إطارها بحيث لا يتجاوزها فيعقد معام. وأحد هذه الحدود - وهذا أمر غير مستغرب - يمثل موقف المصيل أو الجماعة التي يطلق على أعصاتها اسم العلمانيين الثوريين وهو اقتلاع لدين والتدين من المجتمع وتبدو القضية أكثر إشكالية عندما يرفض الحوار مع دعاة التسعة للعرب، لأنه يصنع عصاء هذه الجماعة هي صفوف غير المسلمين، بل ويسوي بينهم وبين أعداء الإسلام والواقع أن سادل لحزاب مع غير المسلمين الذين يواجهون كذلك مشكلة العلمانية والعلمانية يمكن أن يكون أمر مبيداً على الرغم من اختلاف المطلقات عند طرفي الحوار - أما بالنسبة للمسيحيين من هل البلاد فإن الحدود التي يصنعها يمكن أن تؤدي إلى «سبعادهم من الجماعة أو إلى احتلال وجودهم وحصره في نطاق لاهية النابعة وربما يؤكد هذا أن هدف التصور الإسلامي عند عمارة يهدف هي الأساس إلى تحقيق «الاستقلال الحصري والاردهر» والنهضة «للأمة» وذلك دون تحديد نوعي دقيق لمعنى هذه الكلمة التي يتكرر استخدامها في المجال أي بدون توصيح كاف لما يقصده منها وهل يريد بها «الجماعة الإسلامية» أم «الأمة العربية» أم «الأمة المصرية» مهما يكن الأمر فإن عمارة لا يتحدث عن إصلاح ديني «للأمة»، وإنما يتحدث بصراحة وبصورة متكررة عن «مشروع حصاري» يحقق استقلال الأمة وازدهارها ويضمن حماية هويتها وهو يمول صراحة أن شروط هذه النهضة وعلومها وموادها «ليست كلها

« الإيمان يعطي الأمل في النجاة »

(مناقشات معاصرة في الكتابات

الإسلامية الواسعة الانتشار)

(١٩٨٩)

هناك أعداد هائلة من الكتب، والكتيبات، والدوريات التي تقدم لجمهور القراء في البلاد الإسلامية وتنتشر بكثرة في المكتبات وعلى مصحات بيع الصحف والمجلات، وكلها تناول موضوعات دينية بأسلوب شعبي مبسط.

وقد وضع معظم هذه المطبوعات لتعريف المؤمنين بأمور دينهم. كما كتب بعضها للدفاع عن العقيدة أو للبحث في موضوعات يمكن للقارئ غير المسلم - الذي يعود أن يحصل الدين عن السياسة - أن يعثرها من الكتب السياسية ولكن هناك أيضا عددا لا يستهان به من الكتب التي تعالج موضوعات دينية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، أي القصصا الكبرى المتعلقة بعلاقة الإنسان بالله

وإحدى هذه القصصا يمكن صياغتها في هذا

السؤال المهم

- الإيمان وحده هو  
الذي يصور النجاة في  
نهاية المسار،

شيبات



من الطبيعي ألا تعبر وجهة النظر هذه عن موقف جميع الاتجاهات الإسلامية. ولكنها توصل على كل حال مدى اسراع محال العمل أمام الحركات الإسلامية والواقع أن المناقشات الدائرة في الوقت الحاضر بين المسلمين عن الدور المخطط لديهم في العالم المعاصر تتم بصورة أكثر دقة وعقلانية مما تتصور وسائل الإعلام وخبراؤه الذين يعرضون للكلام عنها. وتشير الشواهد العديدة إلى أن الحركات الإسلامية تكتسب شعبية متزايدة في تلك البلاد الإسلامية التي يسودها جو ديمقراطي يسمح كثيراً أو قليلاً بحرية التعبير وإزاء هذه الحقيقة الواضحة فإن المتأمل من الخارج لما يجري في بلاد المسلمين يحس صعباً بتجيب التعميمات السطحية المتسرعة التي تصور الإسلام في صورة العدو، وتقدير لاحتلافات في وجهات النظر وفي الدوافع والمصالح التي تكمن وراء الحركات الإسلامية والنظر إليها بعين الاعتبار



وهي الوقت الذي يعتبر فيه المحادلات القديمة غير ذات قيمة أو تعنر صارة، فإن بعض موضوعاتها - على الأقل - مارالت تبدو مهمة، كما أن لصيغ التي طورتها المدارس والفرو القديمة مدارات تؤثر بوصوح هي الكتابات المعاصرة عن تلك الموضوعات، بل إن هذه الكتابات كثيرا ما تشير إلى المدارس القديمة وإن كانت تعمل ذلك بطريقة مسرفة هي التبسيط والكتاب المعاصرون، فيما يتصل بالمشكلة التي نحن بصددتها، يبدأون عروصهم عادة بذكر وجهي نظر متطرفين، ووجهة النظر الأولى هي الرأي لمثل بأن الأعمال جزء من الإيمان بحيث إن كيف الأعمال التي يقوم بها الفرد وكمها يحددان درجة الإيمان التي وصل إليها فمرتك الكبيرة لا ينظر إليه باعتباره مؤمنا بل يعتبر مرتدا إلى الكفر بحيث يحق عليه العذاب الأبدى في النار وهذا هو موقف جماعة عيس هديتين هم الحوار والمعرفة و صاحب الرأي المصاد يقولون أن الأعمال ليست جزءا من الإيمان الذي يقوم على «لاقرار» باللس و لتصدق بالقرب بذلك لا يكون لإيمان على درجات لأنه حالة مطلقة تشعر بها الإنسان و لا يشعر بها ومركب الكبيرة يمكن أن يبقى على إيمانه، وأصحاب هذا الموقف المتطرف يرفعون به «حيث يكون الإيمان، فإن الصاحشة أو الإثم لا صرر منه» ويسب هذا الموقف إلى المرحته<sup>١</sup> وبعد المرحته مثلهم مثل بحورج ولعزله خارج نطاق الاسلام السي ولذلک فلا عجب أن ترفض آراؤهم ولكن يوجد بين مواقفهم المتطرفة مجال واسع للأراء العديدة التي يمكن قبولها باعتبارها آراء مسيه، وهذا يسى لي أن فحص عدة أقوال عن أهمية الإيمان وعدة كتب لمؤلفين معاصرين مختلفين ذكرت أسماءهم في نهاية هذا المقال ولا ارعم بالصع أنهم يعكسون جميع الآراء التي قال بها هل أسنة، ولكنهم يعسرون عن وجهات نظر مختلف احتلاها مدحوظ هي أمور أخرى لكن الأمر الحدير حصا بانتوبه هو أنهم يجمعون على نقطة واحدة وهي أن الإيمان وحده هو الذي يصنع النجاة في نهاية المطاف

وبدا لأمثله التي سذكرها على الصفحات التالية بمثابة مكبر لذكور محمد نعيم ياسين. فهو مؤلف مصري سدو أنه يجد موقف معتدلا بوجه عام كما أنه يعتمد اعتمادا واضحا على العلماء لاقدامين وهو نقنيس في

ما الذي ينمذ الإنسان من العذاب المقيم في النار ويؤدي به إلى الحنة والنعيم الأبدية؟ أو بصيغة أخرى محردة لمفكر مسيحي معاصر ما الذي يجلب الخلاص من السلب المطلق، من فقدان العاية الباطلة من وجود الإنسان وما الذي يحقق الهدف النهائي الأسمى للحياة الحادثة؟<sup>(٢١)</sup> وبعبارة الكتاب الإسلاميون الواسعون الانتشار عن هذا بكلمات بسيطة وبليغة حين يسألون

ما الذي يعطي الأمل، بل ربما اليقين في الإنسان سيصير في النهاية لا إلى الحلود في النار، بل إلى جنة الحلة؟

إن القرآن الكريم يكرر على الدوام وعد الله بالجنة لأولئك «الذين آمنوا وعملوا الصالحات» ومعنى هذا أن إجابة السؤال السابق تعتمد على الإيمان والعمل معاً. ولكن هل الواحد منهما يعادل الآخر في أهميته؟ وما هو الإيمان على وجه التحديد؟ وما هو مبلغ اليقين في وعد الله بالجنة إذا كان لا يحور عليه سبحانه أن يتقيد بأي وعد، لأنه حلّ شأنه «بهدى من يشاء ويصل من يشاء»؟

لقد بدأت المناقشات الحامية لهذه المشكلة في فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي وتوالت تعاليم المدارس والفروقات الشرعية والكلامية المختلفة بطرق وأساليب مركبة تمحّصت عن صيغ شديدة التعقيد. ونحن نشعر من كثرة كتابات المحدثين بأنهم يكرهون تلك المجادلات المدرسية القديمة ويحدرون من تكرارها ويشارك في هذا الموقف كتاب إسلاميون ينتمون إلى معسكرات أخرى مختلفة. فها هو ذا الشيخ محمد العراقي - الذي يتكلم باسم الإخوان المسلمين في مصر - يعلن سخطه الشديد على الخصومات المتعلقة التي تدور على هامش المجتمع لأسباب تتعلق بالظلم الشخصي أو التامر السياسي، ويحذر المسلمين المعاصرين من الوقوع مرة أخرى في شرك هذه الخصومات والمنازعات (راجع كتابه عقيدة المسلم، ص ٢٢١ وما بعدها)، وفي الوقت نفسه نجد الشيخ محمود شلتوب - شيخ لأرهر من سنة ١٩٥٨ إلى سنة ١٩٦٣ - يناول الموضوع من الناحية المنهجية وينجد موقفاً وصعباً صارماً حين يصنّر ذلك بقوله إن النقاط المعرفية التي لا تصاغ بطريقة واضحة لا لبس فيها، أو التي تسمح بفهمها بطرق مختلفة بحيث يمكن أن يختلف العلماء حولها، هذه النقاط ليست من مواد الإيمان التي فرصها الدين (راجع كتابه الإسلام عقيدة وشرعة، ص ٥١)

## «الإيمان يعطي الأمل في النجاة»

والمواقف من الأمور التي يبطل إيمان الإنسان وتجعل منه كاهرا (راجع  
بواقص الإيمان ص ١٠٠ وبمدها) ومع ذلك فإنه يظل حريصا على اعتناق  
المبدأ القائل بأن الإيمان، لا الأعمال، هو الذي يقرر حياة الفرد وحلاصه.

وثمة مثل آخر يقدمه الشيخ محمد لعرالي في موقفه الذي يؤكد فيه  
أهمية الأعمال تأكيدا شديدا فهو بصف العمل في عبور أحد فصول  
كتابه «عقيدة المسلم» بأنه أساس الإيمان (ص ١٥٣). وهو يهاجم الرأي  
القائل بأن «حسب الصلة بالله قد يحبر النقص في بقية الواجبات  
المفروضة وأن مجرد الإيمان يعني عن أداء هذه المراتب (ص ١٦٠  
وبعدها) إن هناك في رأيه صلة وثيقة بين الخير الذي يصعله الإنسان في  
هذه الدنيا وبين الثواب في الآخرة بين الشر الذي يرتكبه والعقاب الذي  
سيلقاه (ص ٢٨٥ وبعدها). والاعتقاد الخاطئ بأن الأعمال يمكن إهمالها،  
بما يتضمن قطع هذه الصلة الوثيمة بين العمل والجزاء، هو في رأي  
الشيخ الدرالي علة الأزمة التي وقع فيها الدين هي أبعدنا، والضوء التي  
اكتسبها لإلحاد (ص ١٥٧ ١٦١ ٢٩٤) وعلى الرغم من أهمية العقيدة  
التي نصمها لعرالي على الأعمال، فإنه يعترف بأن الإيمان لا يمتنع  
التحرر من الإثم فقد يرتكب المؤمن الإثم دون أن يفقد الإيمان، ولكنه إذا  
تصاحر بإثمه وحطيتته، واستهزأ بإهماله للمفروض الواحدة عليه فإنه  
يتحلى في هذه الحالة عن الإسلام (ص ١٨٧ وبعدها وص ١٩٢) ومن  
الواضح من هذا أنه يرفض مذهب الخوارج في أن مرتكب الكبيرة يبطل  
إيمانه (ص ٢٠٧)، إن المسلمين سيقفون إلى النار بسبب أعمالهم السيئة  
ولكن رحمة الله يمكن أن تقدرهم منها (ص ٢٨٩ وبعدها) ومعنى هذا كله  
في رأي لعرالي، أن الإيمان - بعد العقاب والشماعة ومع التسليم بحرية  
الله المطلقة في قراره - هو الذي يؤدي إلى النعيم الحالد، بينما يقود  
الكسر - الذي يتربى على الإصرار على ارتكاب المواقف والآثام - إلى  
اللعة الأبدية

ويبقى هذا مع قول حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) في إحدى رسائله  
إن العقيدة هي أساس العمل وفعل القلب أهم بكثير من فعل الحوارج  
وبلوغ الكمال في كليهما مطلوب بحكم الشرع، حتى ولو تساوت  
الرتب ودرجات» (٥).



رسالته «الإيمان، أركانه - حقيقته - بواقفه». صيغة مهمة من المقيمه الحمفي أحمد بن محمد الطحاوي (من ٢٣٩ إلى ٢٢١ للهجرة، ومن ٨٥٢ إلى ٩٢٢ للميلاد) يصرح فيها بصره واصحة بين الموقف السبي والمواقف غير السبية «إننا لا نكفر أحداً من أهل القسلة (أي الدين مدينون بدين الإسلام) بسبب إنهم ارتكبه مالم يعلن أنه أمر مسموح به ونحن لا نذهب إلى أن المؤمن إذا ارتكب إثماً لا يصار بسببه» ويصنّف المؤلف ذلك بإيراد فقرة من شرح المقيمه الشافعي يحيى بن شرف النواوي (٦٢١ - ٦٧٦ للهجرة / ١٢٢٣ - ١٢٧٧ للميلاد) على صحيح مسلم بقول فيها إن كل من يموت موثقاً فسوف يدخل الجنة في كل الأحوال ويصدق هذا في حالتين (أ) كل شخص بريء من الإثم كالصغير والمجنون وكل من تاب عن إثمه توبة بصوحاً أو نعم الله عليه بمصله فلم يمعه الإثم على الإطلاق، سيدخل الجنة مباشرة (ب) كل شخص ارتكب الكبيرة ومات بغير أن يتوب عنها فهو حاصع لمشيئة الله، إن شاء عما عنه وأدخله الجنة (مثل أعضاء الفئة أ) وإن أراد عاقبه كما يشاء، ثم أدخله الجنة بعد ذلك وهكذا لا يحد في النار من مات على دين الإسلام، مهما تكن المواحش والآثام والكبائر التي ارتكها في حياته الدنيا ومن جهة أخرى لا يدخل الجنة من مات وهو كافر، مهما تكن الأعمال الصالحة التي قدمها (ياسين، المرجع السابق الذكر، ص ١٢٢، والنواوي، المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٢١٧ وبهذه)

بلاحظ هنا وجود إجماع عام على العقاب الأبدى للكفار، مع استثناء واحد يمثلته الشيخ محمود شلتوب في كتابه «الإسلام عقيدة وشريعة» الذي يتابع النهج الوصفي الذي أشربا إليه من قبل، فيؤكد أنه لا يوجد في القرآن الكريم نص واضح عن حلول النار، فإذا كان من الواضح أن الكفار لن يعادروا جهنم ما يميت بمرانها مشتملة، فليس من الواضح أن عقابهم سيكون عقاباً أبدياً<sup>(١٩)</sup> (ص ١٩)

ونرجع إلى الدكتور ياسين فجد أن تقديره الكبير للإيمان هي مقابل الأعمال بحمم منه اعتباره للعدل القديم حول العمل بالجوارح، وهل هو حرء من الإيمان أم هو - كما قال أبو حنيفة - مجرد مقنصى ولازمة من نوارمه، - أي نوع من العدل اللمطي الذي لا ينع هيه (المرجع السابق ص ٨٥) ويحده من ناحية أخرى نذهب إلى حد اعتبار بعض الأعمال





(الأعام، ١٦٠) ثم يقول إن الحد الأعلى لهذا الحراء مكافئ لعمل لستى ولكن ليس له حد أدنى لأسباب يدخل هنا هي دائرة فصل الله ولما كان فصل الله بلا حد، فيمكننا القول إن المربية الوسطى هي هذه الدائرة هي مرتبة لتمصل بالعصو الكامل التي يمكن بعدها أن يسبح بمصله وكرمه على الإنسان المرشد من الآلهة ونعمه. وهكذا يحو فصل الإلهي ما يمتصه العدل الإلهي (المرجع لسابق، ص ٢١٢).

والواقع أنني لم أجد في أي كتاب من الكتب الأخرى، التي رجعت إليها، مثل ما وجدت في كتاب لمبداي من تأكيد هوي لرحمة الله وفصله ربما يكثر غيره من الكلام عن رحمة الله وعمره ولكن الفكرة التي تقول إن الله قد أسبح على الإنسان من النعم ما لا يسبحه وأحرها وأسماء هي البجاه من عذاب الآخرة هذه الفكرة تتلاءم أيضاً مع أفكارهم وبصورتهم وهذا في الحقيقة هو معنى الفصل الإلهي

وهذا أيضاً إجماع عام، على الأقل بشكل عام، على وضع المؤمن والكافر والموقف التي يسعى أن نتجدها لجماعة الإسلامية مهما فيجب في المقام الأول عدم التسرع بكمبر أي إنسان صحيح أن مظاهر الكفر ينبغي أن تسمى باسمها - ولكن الحرس والحدود الشديدين مطلوبان تجاه الشخص المقصود إذ يجب ألا يعد أنه كافر حتى تتوافر جميع المقتضيات الشرعية في الشهادة، وهي الوفاء بالشروط وعباب الموانع وقد تكون هناك أعداد تبرز سلوك اشخص أو أسباب كافية تجعله يستحق عصو الله ولذلك كان الرغم بأن الله سيمافقه بالعذاب في النار حرها حظيراً لقوانين العدل ولرحمة لإلهية (باسم المرجع السابق، ص ١٢٠ وبعدها).

وهذا من جهة أخرى إجماع على وجوب التفرقة بين معاملة الشخص لشخصه في كفه في هذه الدنيا ومعاملته في الآخرة، فلا يجوز بطبيعة الحال أن يدعي أحد أنه مطلع على أسرار القلوب، لأن هذا من حق الله وحده ولأنه أن يترك له سبحانه الحكم على هذا الشخص في الدار الآخرة ولكن الأحكام التي تتعلق بهذا العالم هي شأن من شؤون الناس فإذا وحدوا، اعتماداً على أعمال شخص معين، أنه قال أو فعل شيئاً يبطل إيمانه، فيحتم عليهم أن يصيقوا عليه قوانين الشرع لمنعوه من ممارسة «بدعه» التي يسلمون بكمبره (باسم، ص ٨٨ - ٩٨ - ١٢١ وبعدها)

إذا اعتمد المؤمن الأثم في حياته من البار على إرادة الله، هن المشكلة الصعبة عن العلاقة بين قدرة الله المطلقة ومسؤولية الإنسان سبطل هاتمة وهناك إجماع تام على أن الله سبحانه يخلق عمال الإنسان، وأن الإنسان «بكتسب» أعماله بعد ذلك (هنا تسخدم الصيغة الاشعرية القديمة) بإرادته الحرة بحيث يحاسب عليها ويصيح مسؤولاً عنها ولكن هل ثمة دلائل يهدنا إلى التبو بها سوف يقرره الله حل شأنه - يقدره وحرته اللذين لا حدّ لهما - في مصير المؤمن الأثم؟

إن الاجابه عن هذا السؤال متماوته الظلال والأبعاد هالشيوخ محمد العرالي، الذي يؤكد على الصفة التي تربط بين العمل والحرء، بصر على أن حساب الله الأحير لن يعمل - مصداقاً للآية القرآنية الكريمة - مثقال ذرة من حير ولا مثقال ذرة من سر هي أعمال الإنسان (المرجع السابق ص ٩٢) بل إنه يتحدث عن «قواعد» أو «قوانين» الجراء (ص ٢٨٨) - ههل يمكن أن يحصع سبحانه لأي قاعدة أو قانون؟ إن العرالي يتجنب الحوص في مثل هذا التناقص الواصح، ويقرر ن رحمة الله تنقد المؤمن الأثم، وإذا لم تكن اثامه من لكائر، هن شماعه السي عليه الصلاة والسلام يمكن أن تساعده

ويصع عند الرحمن حينك المبدائي - مدير التعليم الشرعي في وزارة الوصف السورية في كتابه العقيدة الاسلامية المؤلف من حراس - يصع الأمور وصفاً حر هو يتحدث أيضاً عن «قوانين» أو «قواعد» أقامها الله سبحانه وتبعها في خلقه ولكنه - فيما يتصل بالمشكلة التي نحن بصددنا - يصع قانون العدل الإلهي حساً إلى حب مع قانون الفصل الإلهي (الحرء الثاني، ص ٢١٠ وبعدها) ويرى المبدائي أن دين الإنسان بالشكر لله على نعمه التي أسبعها عليه يلع من العظم حداً يجعله عاجراً كل العجز عن رده بها يعمل طو ل حياته، بل إنه لأعجز من ذلك عن ادعاء أي حق هي مطالبته بأي ثواب أو مكافأة عنها هالله سبحانه إذا وعد الإنسان بأن يكافئه على إيمانه وأعماله الصالحة هإما بفعل ذلك وفقاً لقانون المثوبة الذي وضعه بفصله ورحمته ومن جهة أخرى سيعاقب الإنسان على كفره وعصبيه وفقاً لقانون العدل الإلهي ويقتبس المبدائي الآية الكريمة «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يحرى لا مثلاً لهم ولا يظلمون»

هو ينمذ أي موالاة لهم انتقاد حاداً، لأن هذه الموالاة تعني بالضرورة لعداء للإسلام ويسمى على الحكام المسلمين بوجه خاص ألا يستغيثوا هؤلاء لكثرة كمستشارين لهم. ولا يشجعو جماعة الإسلامية على تمليدهم في أمور الحياة، ولا يتبنوا قواصمهم ومناهجهم (والخوف من القوى العظمى ليس مبرراً للانصياع لهم) (ص ١٠٦ وبعدها)

وبدو بوصوح أن «محمد شامة» يكره في أمثال هؤلاء من غير المسلمين عندما يذهب إلى أن النجاح المادي للكمار هي هذه الدنيا لا يعني أن الله راض عن موقفهم من العقيدة الإسلامية. ولكنه يجد نفسه مضطراً إلى التمرقة بين فئات مختلفة من الكمار والاعتراض بأن بعضهم يعمل أعمالاً صالحة لخير مواطنيه ولبشرية ولا كان الإيمان هو الأمر الحاسم في النهاية فإن هذا لن يحثهم من النار. ولكن النار، كالحنة، فيها مراتب ودرجات، ولأحبار من الكمار سيوصعون فيها بحيث يماسون من العذاب أقل مما يقاسيه الأشرار (المرجع السابق، ص ٥٥ وبعدها)

ويبدى «حبك الميداني» الذي يتبن أيضاً أن الكمار ينبغي تصنيفهم حسب مواقفهم من الإيمان وحسب أعمالهم (المرجع السابق المجلد الثاني، ص ٤١٠) بمدى قدرته من الرفق واللين نحو اليهود والنصارى حين يؤكد أن الديانات السماوية كانت منذ البداية ديانة واحدة، بحيث يمكن أن تطلق عليها جميعاً صفة الإسلام ومع أنه يضطر إلى التسليم بأنها قد أصبحت ديانات منفصلة بسبب التعبير والإعصار اللذين أصابها فإنه ينجب وصف أصحابها بالكمار (المجلد الأول، ص ٨٤ وبعدها).

ويعود الشيخ شلتوت فيذهب إلى أبعد مدى في تصويره من الحكم على أصحاب ديانات الأخرى بأنهم كمار وفي ذلك يقول إن الشعوب النائية التي لم تبلغها عقيدة الإسلام، أو بلغت إليهم بصورة سيئة منسقة أو لم يفهموا حججها وأدلتها على الرغم من الجهود التي بذلوها في دراستها، هذه الشعوب النائية آمنة من عقاب الكمار هي الآخرة، ولا يطلق عليها اسم الكمار (المرجع السابق، ص ١٢)

وأخيراً فعلى الرغم من وجود خلافات كبيرة بين الاتجاهات العديدة في الفكر الإسلامي، فلا يملك الصارئ إلا أن ينهر بالقدر الكبير الذي توصلت إليه من لاتفاق على مجموعة من المسائل المهمة، ونحصر بالذكر منها اليمين

هذا اسدا العام وإن نكر مهما هي دافته، إلا أنه لا يوضح طسبعة الإجراءات المرتبطة بمصيده، وتلك مسألة اهتمت بها التيارات المتطرفة والمعتدلة على اختلاف مواقعها من قضية التكفير وقد ذكر ياسين - الذي تتبعنا عرصه لهذا المبدأ - مثلاً ملموساً لتطبيقه على الشخص الذي يشتبه في ارتداده عن الدين فلاند أن يطلب منه التوبة فإذا لم يفعل وجب قتله (المرجع السابق ص ١٢١ - ١٢٢) وبدون أن هذا الكاتب يريد أن يحول دور الوصول إلى هذه النتيجة المؤلمة أو يجعل الوصول إليها أمراً صعباً، فهو بصيف إلى ما سبق أن مثل هذه الأمور لا ينبغي أن يبت فيها عامة المسلمين بل أولئك الذين يملكون وسائل تحكم واتخاذ القرار في الدولة الإسلامية، وهي حالة الحكم بالإعدام ينبغي أن يترك الأمر للإمام (أو رئيس الدولة) نفسه (ص ١٢٢).

ويظهر كذلك الميل إلى الرهق والدين عندما يتم التوسع في حدود ما هو موصول من المؤمن هالدكتور محمد شامة، وهو أستاذ بجامعة الأزهر وأتم دراسته في ألمانيا يصرح بأن الإنسان لا يقع في الكفر إذا أعطى نفسه حرية تفسير دلالة القرآن، لأن النص وحده هو الذي يؤحد به ويرجع إليه كشيء نهائي (ص ٢١ من كتابه الذي جمع فيه أحاديثه هي الإداعه تحب عنوان الإسلام كما ينبغي أن نعرفه) ويطلب الشيخ محمود شلوت الموقف لصالح المرتد حين يعلن أن الشخص الذي تحلى عن دين الإسلام لا تحري عليه أحكام المسلمين في هذه الدنيا أي أنه لا يطالب سائعاتات ولا يحظر عليه شرب الخمر وأكل لحم الخنزير أو التحارة فيهما، ومن ناحية أخرى لا يغسل المسلمون حشامه حين يموت ولا يصلون عليه، كما أن قبره المسلم لا يرثه ولا هو يرث قريبه (المرجع السابق ص ١٢) والمهم على كل حال أن هذا الرأي يتفق أيضاً على أن الإيمان لا يشمل التمرد وحده وعلاقته بربه، بل يمتد كذلك إلى عسويته هي جماعة المؤمنين

وهناك ظلال اختلاف أوضح حول الموقف من غير المسلمين في مقابل المرتدس فتشبه إجماع على أنهم أيضاً من الكفار وعلى الرغم من حرصه الشديد هي مسألة التكفير، فإن ياسين يقرر أن اليهود والنصارى قد عرفوا بأنهم كفار، وأن من الكفر إنكار ذلك (المرجع السابق، ص ٦١) وشروحه هي هذا الموضوع مصبوعة صيغة قوية تتحارب لمسلمين في العالم الحديث مع غير المسلمين.



## خليفة الله:

# قراءات عن صورة الإنسان في الإسلام

(١٩٨٩)

إن السؤال الأثروبيولوجي عن وضع الإنسان في الكون والتاريخ لا يمكن لإجابة عنه في دينيات التوحيد إلا بالرجوع إلى الله فالإنسان مخلوق لله ولكن ليس معنى هذا - بالنسبة لله جل شأنه - أنه مجرد شيء أو موضوع فقد رفع منزلة الإنسان فوق سائر المخلوقات عندما تجلّى له ودخل التاريخ معه ويدل هذا - في اللاهوت المسيحي - على أن الله قد جعل الإنسان «شخصاً»<sup>(\*)</sup>.

وهذه العبارة نسمي أيضاً أن تكون مقبولة في عالم العقيدة الإسلامية، لأن الإنسان، بما هو فرد، مسؤول عن أفعاله أمام الله والتاريخ، كما يصممه القرآن الكريم. يتكون من مجموعة من «العهود والمواثيق» بين الله والبشر، وهذه العهود والمواثيق تفرض واجبات على البشر، ولكنها تتضمن في الوقت نفسه أن الله سبحانه يعترفهم مشتركين معه، وهذا يصدق أيضاً على الديانتين الأخرين.

لواقع من الاعتراف بالديمقراطية فيه يصبح موضع شك عند يأتي من جانب حركات منظمة بتطعيم صارم من حيث ترويض وطاقاتها وقيادتها»

شتيبيات

(\*) يقال في الأصل بالإنجليزية

بأن المسلم يصمم بعمة الحلود في الجبة بمصل إيمانه والواقع أن الأحكام التي يصدرها أحياناً بعض المجادلين المسيحيين بأن الإسلام يؤمن بالتبرير عن طريق الأعمال، أو أن الأخلاق الإسلامية لا تمتدّ حدودها في قلب الإنسان، هي أحكام بعيدة كل البعد عن الحقيقة، وأن السائح التي توصلت إليها هذه البعثة الكسرة من المكربين لإسلاميين لتتجاوز نكل تأكيد مع المروع الديني العميق الكامل هي الإسلام

الكتب التي ناقشتها البحث

- محمد العراقي عقيدة مسلم - القاهرة ١٩٦٥ (وقد ذكره ر ب ميشيل في كتابه جماعة الإخوان المسلمين لندن، ١٩٦٩ ص ٣٣٢ وظهرت طبعته الثالثة في سنة ١٩٥٢ R P Mitchell, the society of the Muslim Brothers London 1969 P 332)

عبد الرحمن حبيك المبدائي، العقيدة الإسلامية وأسسها - في مجلدين دمشق ١٩٦٦

- محمود شنتوب، الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة ١٩٥٩
- محمد شامة، الإسلام كما ينبغي أن نعرفه، القاهرة، ١٩٨٣
- محمد نعيم ياسين، الإيمان، أركانه - حقيقته - بواقصه الإسكندرية، دون تاريخ (حوالي ١٩٨٠)



قالوا أنجعل فيها من يصد فيها وبسمك الدماء ونحن نسبح بحمدك  
وبقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون» - هي رأي باريت - أن هذه الآية  
الكريمة حب - على الأرحح - أن تصهم بمعنى أن آدم (ومعه البشر)  
سيخلصون في المستقبل الملائكة (أو الكتاب الروحية بوجه عام)  
ويسكنون لأرض<sup>(١٤)</sup>

وليس من الضروري هنا أن نعتبر مدى صحة رأي باريت هي جميع  
لتبصير التي وردت فيها كلمة «خليفة» ولكن لعلنا أذكر أن هذه الكلمة  
تظهر مرة واحدة على الأقل بحوار إشاره إلى وظيفته الحكم التي يولها  
إنسان فهي سورة ص ٢٦ بعد أن الله سبحانه يطلب من داود، بعد أن  
جعل خليفة في الأرض، أن يحكم بين الناس بالحق «يدود إنا جعلناك  
خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى» (الآية)  
ويترجم باريت الكلمة بمعنى يقضي بالحكم أو يصدر حكم بين الناس  
بالحق، ولكن لفعل «حكم» يعني كذلك «الحكم» بالمعنى السياسي الذي  
نأتي منه كلمة الحاكم.

والمهم في هذا السياق أن الطبري، وهو لحنه في التفسير، يؤيد رأي  
باريت في معنى كلمة «خليفة» كما ترد في القرآن الكريم، مع بعض  
الإضافات الشائعة.

يصرر الطبري في تفسيره الكبير أن كلمة «خليفة» بمعنى «اللاحق»  
«إذا قام مقامه فيه بعده» أي اللاحق للأفراد والقرون (أو الأجيال) أو  
لجماعات السابقة ومن ثم يسبغ معنى «النايب» - وهو يذكر استخدام  
كلمة «خليفة» للدلالة على «السلطان الأعظم مع شرح الكلمة بمعنى  
«اللاحق للسابق» وذلك دون أن يشير إلى أصلها الوارد في صيغة  
«خليفة رسول الله» ثم إن الطبري - في شرحه للآية الكريمة التي  
يجد طلب فيها الله الملائكة (البقرة، ٣) ويجبرهم أنه سيجعل آدم هي  
الأرض خليفة - يثبت شرح سمعان بنأولهما على أن الله جعل على  
الأرض «خليفة» له أو «خليفة» يوب عنه هي الحكم بين خلقه أي على حد  
تفسير الطبري نفسه «خليفة» مني يحلني هي الحكم بين خلقه  
بحكمه<sup>(١٥)</sup> ومع ذلك كله فإن الطبري يتمسك بمفهومه لكلمة «الخليفة»  
بمعنى تتابع الأجيال أو «القرون».



هل يمكننا أن نحدد مرحلة الانسحاب في الإسلام بالنسبة إلى الله تحديداً أكثر دقة؟ إن هذه المرحلة تختلف اختلافاً كبيراً عما هي عليه في اليهودية والمسيحية ذلك بهما تصدقان بما جاء في الكتاب المقدس (سفر التكوين ١، ٢٦ - ٢٧) من أن الله قد خلق الإنسان على صورته ويستحيل على الإسلام أن يصل هذه الصيغة، وذلك بسبب تصور الشيطان من أي برعة تشبيهية بالإنسان (أي البرعة لأنتروبومورفية) وقد عرف المسمون الصيغة أو العبارة السابقة هي صورة حدث شرب من «حلق الله آدم على صورته»<sup>١</sup> ولكنهم عيروا معناها فهي رأي ابن حزم على سبيل المثال أنها (أي العبارة) لا تقول إن آدم قد خلق على صورة الله، وإنما تقول إن الله سبحانه قد اختار لآدم إحدى الصور الكثيرة التي هي علمه لكي يطعمها عليه وسوّه طبقاً لها<sup>٢</sup>، ومن ثم فلا بد أن تحتفظ الآية الكريمة الآتية بصدقها المطلق: «ليس كمثله شيء» وهو السميع البصير» (الشورى ١١)

وبعد هي لقرون الكريم كلمة تعدّ مصاحاً مهماً لتحديد مرحلة الإنسان أو مرتبته في العقيدة الإسلامية ويؤكد هذا ما يلاحظه من تغيير وتطور في تفسير معناها تلك هي كلمة «حليمة» بمشتقاتها، وذلك حين تطبق على آدم وغيره من البشر ويرد على الدهن معنى كلمة «حليمة»، في صيغتها الأصلية الكاملة، وهي «حليمة رسول الله»، أو هي اللقب الذي كان يحملته بعض الحكماء الأمويين وهو «حليمة الله». ويجب في هذه الحالة أن يترجم عبارة «المائب عن الله» لأن الله سبحانه لا يمكن أن يخلعه أحد وهي الحالتين السامتين يكون المفصود بتلك الصيغة هو الرئيس الأعلى للأمة الإسلامية غير أن لا نثر في القرآن الكريم على معنى واضح عمن يخلعه هذا الإنسان الذي يطلق عليه اسم «الحليمة» وقد توصل المستعرب الألماني «رودي ناريت» هي ترجمته الدقيقة لمعاني القرآن الكريم إلى أن القرآن يشير في كل الأحوال التي ترد فيها كلمة «حليمة» أو مشتقاتها إلى «الحكام» أو «اللاحقين» بالأحبال السائلة أو الحمضات السابقة وهي أنه أن الآية الكريمة (هي سورة البقرة، ٢) التي يحاطب فيها رب العزة الملائكة «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض حليمة





## خليفة الله: قراءات عن صورة الإنسان في الإسلام

وهكذا يجوز لنا الآن أن ننظر فيما إذا كان من الممكن اعتبار البشر  
بواباً لله على الأرض، حتى ولو لاحظنا استمرار الصور من سببة هذه  
المرتبة إلى البشر عامة وقصرها على لاسياء عليهم السلام والاتحاد  
الذي سار فيه تطور معاني الكلمة يؤيده حقيقة أن حجة الإسلام العراقي -  
الذي سبق البيضاوي بمرتين من الزمان - قد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه  
الأخير عندما تصور وجود «مناسبه باطنه» بين الإنسان والله، وهي  
مناسبة لم تقتصر على حمل الإنسان يحب لله، بل جعلت وضع الإنسان  
كنايب عن الله - هي أرضه امراً معقولاً وقابلًا للتصديق<sup>١</sup>، وبهذا  
لم يكرر العراقي هي قصر هذه المرتبة - أو العلاقة مع الله - على الأسياء  
وحدهم، أصف إلى هذا أنه وجد هي «المناسبة الباطنية» تصيرا للحديث  
المسبب للرسول (صلى الله عليه وسلم) أو للمول الماثور بأن الله خلق  
ادم على صورته، أي على صورته الباطنية لا صورته الظاهرة، مما يدل -  
فيما يدل عليه - على قرب الإنسان من مولاه وبارئه هي الصفات التي  
فرص عليه تقليدها، وهي قبول المصائل الحلقية التي يوصف بها حل  
شأنه والصوفية وحدهم هم الذين يمكنهم أن يجدوا ويسموا عناصر  
أخرى هي هذه العلاقة (إحياء علوم الدين، الموضع السابق) ومن  
الواضح أن تصور العراقي للإنسان كان أسبق بكثير من أغلب فقهاء  
عصره من أهل السنة، وإن كان يرجع إليه الفضل في تمهيد الطريق  
لهم ولو قمزنا فوق عصر العراقي والبيضاوي ووصلنا إلى أواخر لقرن  
الناسع عشر الميلادي، لاكتشما أن تصور الإنسان باعتباره النايب عن  
الله هي أرضه قد حار الاعتراف العام به طبيعي أن المهم القديم لكلمة  
«حليمة» كما وردت هي القرآن الكريم بمعنى «اللاحق للجماعات أو  
الأحياء السابقة» قد ظل قائماً إذ لا يستطيع أي مستر للصراة الكريم  
أن يتحاهر الطبري، ولكن المدهش حقاً - في تقديرنا على الأقل - أن  
هذا المهم القديم قد أريج حائناً، وأن التفسير الحديد هو الذي أصبح  
يستخدم كأساس نبي عليه استاقتات والنتائج

وبصدق هذا على المصري العظيم الشيخ محمد عبد (١٨٤٩ -  
١٩٠٥) الذي سجل تلميذه محمد رشيد رضا محاصرته التي ألقاها في  
الأهر الشريف عن القرآن الكريم من سنة ١٨٩٩ حتى وفاته هي «تفسير

ربما يمكننا الآن أن نستخلص هذه النتيجة إن استخدام كلمة «الحليمة» للدلالة على حاكم الدولة الإسلامية العالية كان أمراً مألوفاً وشائعاً في عصر الطبري (القرن الثالث لهجري والباسع الميلادي) ولعل علماء الدين هي ذلك العصر كانوا يتذكرون محاولات الحلفاء الأمويين لتفسير لقبهم - وهو حليمة الله - بأنه «البائب عن الله»

وربما بدأ ططيعياً - بسبب استخدام الكلمة بهذا المعنى - أن يصمي على كلمة «حليمة» المعنى نفسه الذي وردت به في بعض نصوص القرآن الكريم ومن ناحيته أخرى يلاحظ أن الوعي الشديد بالمسافة الشاسعة التي تفصل الإنسان عن الله قد جعل أغلب العلماء يصرون من أن يعطوا للإنسان مثل هذه الميزة الرهيبة (أي منزلة البائب عن الله) ولذلك أصبحوا على فهم كلمة «حليمة» كما جاءت في القرآن الكريم بمعنى «التالي أو اللاحق للسابقين»

ربما يحذر بنا الآن أن نتتبع تطور معاني الكلمة بشيء من التفصيل وسوف أمثل لذلك - على سبيل المصادفة - بتفسير كلاسيكي متأخر هو تفسير البيضاوي، الذي يرجع إلى القرنين السابع الهجري والثالث عشر الميلادي، أي إلى أربعمائة سنة بعد الطبري ونحن نجد من البداية أن البيضاوي يفسر كلمة «حليمة» على المعنيين معاً، أي اللاحق والبائب حين يقول يوصح «من يحلف غيره ويؤوب منابه» وهو يقدم عدة احتمالات لتفسير المعاني الممكنة للكلمة كما ذكرنا هي موضع محتلفة من القرآن الكريم من دور أن يوصل - فيما يبدو - أحدها على الآخر

١ - اللاحق للجماعات والأجيال السابقة.

٢ - من يحلف الحكام السابقين.

٣ - حليمة الله هي أرضه (أي نائبه)، وإن كان يصيَّق المعنى بحيث يدل على الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - الذين يؤسطون بين الله والناس، بحيث يصبح آدم هو أول الأنبياء، لا أول البشر بحسب

٤ - حلائف الأرض (كما جاء في سورة الأنعام، ١٦٥) «وهو الذي جمعكم حلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات» (الآية) ويمكن أن يصرف معناها إلى «حلفاء الله في أرضه يتصرهون فيها»<sup>٦</sup>



الإنجازات الثقافية والحضارية الكبرى للبشرية، وقد سبقت هذه التصورات والأفكار نشوب الحرب العالمية الأولى بوقت غير قصير. وبلاحظ أيضاً أن تفسير المنار لا يثير السؤال عما إذا كانت هذه الإنجازات قد تمت على أيدي مسلمين أم غير مسلمين<sup>١٥</sup> ولكن يبدو أن «المنة عن الله» لم توهب لأتباع دين معين، بل للبشرية هي مجموعها.

وبترجم محمد إقبال (١٨٧٢ - ١٩٣٨) - وهو لمثل الرموز للحدوث الإسلامي في الهند والاب لروحي للدولة الإسلامية في باكستان - يترجم مطلع الآية الكريمة (رقم ٢٠ من سورة البقرة) على هذه الصورة. حقاً إنني سأصع من ينوب عني على الأرض<sup>١٦</sup> وهو يربط بين هذه الآية الكريمة وبين الآية رقم ٧٢ من سورة الأحزاب التي جاء فيها أن الإنسان قبل أن يتحمل «الأمانة» التي عرصها الله سبحانه على السماوات والأرض والحاصل هأنس أن يحملها واشفق منها وحملها الإنسان<sup>١٧</sup>، ويفسر إقبال هذه الأمانة على معنيين فهي من ناحية تدل دلالة دقيقة على وظيفته النائب عن الله<sup>١٨</sup> وقد كتب على إنسان أن يشكل مصيره ومصير الكون، سواء بالتلاؤم مع قواه أو بتوجيه كل طاقته نحو استغلال هذه القوى لتحقيق أغراضه وغاياته.

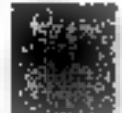
وعندما يأخذ هذه المبادرة «يصبح الله شريكاً له»<sup>١٩</sup> ولكن هذا التعبير عن الثقة الشديدة للإنسان في نفسه لا يعني العزور ولا العطرسة، التي لا حد لها، لأنها تحد من ناحية أخرى أن إقبال يفسر «الأمانة» التي عرصها الله سبحانه على الإنسان بأنها هي عبء الشخصية التي يمنحه حرية الاختيار بين الخير والشر، وتفتح أمامه هاق تحقيق النلود الشخصي عن طريق الجهد لدائي (تحديد المكر الديني ١١٩ وما بعدها) والواقع أن المرحلة العظيمة التي يرفع إقبال الإنسان إليها هي ثمرة تطور روحي هائل ونحاج إلى الكهاح المستمر للوصول إلى الكمال (شيميل، المرحع السابق الذكر صمحة ١٠٨، ١١١، ١١٣، ٢٥٣)<sup>٢٠</sup> والمهم أن تصور إقبال بطوي على رؤية اجتماعية بناءة. فوظيفة الإنسان كنائب عن الله سبحانه يصرص أن تتحقق هي دولة إسلامية مثالية، تكون فيها لأرض كلها (أي وسائل الإنتاج) ملكاً لله، في الوقت الذي يكون فيه واجب الإنسان أن سنج الثروة لمصلحة البشرية كلها (أحمد، المرحع السابق، ص ١٥٩).



المبارك فهو في شرحه للآية الكريمة رقم ٢٠ من سورة البقرة يلصق الأنظر إلى المعنيين السابقين لكلمة «حيمة» دون تفصيل واضح لأحدهما على الآخر<sup>(١١)</sup>، ولكن من الحلّي أنه يصمي على التفسير الأحداث قيمة أكبر والواقع أن النظر على هذا النحو إلى مرحلة الإنسان أمر يتسق مع التصور الديني لمحمد عبده بوجه عام<sup>(١٢)</sup> لقد روّد الله سبحانه عند بدء الخلق جميع الكائنات لحية سواء كانت هيرمية أو مياهيرية (أي ملائكة) باستعدادات محدودة، ومعرفة محدودة، ووظائف محدودة، وذلك باستثناء الإنسان وحده والحق أن الله تعالى قد خلق الإنسان كذلك صعيما وحاهلا ولكنه عندما يموه فإن إحساسه وشعوره يموه معه أيضا كما أنه قد وهب ملكة العقل التي تمكنه من استعمال الملكتين السابقتين لمدّ سلطانه على سائر الكائنات. وقد شاء الله أن تكون قدرة الإنسان على التصرف بلا حدود، والأحكام والشرائع التي سنّها الله للبشر إنما تهدف لتقييد أعمالهم وأخلاقهم بحيث لا يسيء بعضهم إلى بعض، وبحيث يساعدهم على بلوغ الكمال بهدايه عقولهم وتنميتها<sup>(١٣)</sup> وهي هذا السياق تعطي أهمية خاصة لما جاء في الآية الكريمة (٢١) من سورة البقرة من أن الله قد علم آدم الأسماء كلها<sup>(١٤)</sup> وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة (الآية) ويقول الشيخ محمد عبده إن الله سبحانه قد أنح لنا من خلال هذه القصة أن نعرف قيمتنا وما حل في طبيعتنا بحيث يميزها عن طبائع سائر المخلوقات

ويسعى علينا إذن أن نسعى لبلوغ الكمال عن طريق العلوم التي هيأنا لها عند بدء الخلق وقدّمنا على الملائكة وسائر المخلوقات لكي نتعلّى هيأنا حكمة الله<sup>(١٥)</sup>.

في مثل هذا التصور عبد محمد عبده وتلاميذه (قارن تفسير أحمد مصطفى المراعي)<sup>(١٦)</sup> يعني جعل الإنسان نائبا عن الله أن الإنسان يملك قدرة غير محدودة على التصرف في كل ما هو مخلوق، قدرة يرتكز أساسا على المعرفة، أي على الإحساس والعقل لا شك هي أن الإنسان وهو يمارس سلطانه، إنما يبيع مشيئة الله ويديره ولكنه إذا طل مهتديا بشارع الله فإن هذا يعب دورا ثانويا في توجيهه (إلى السيطرة عن طريق العلم والمعرفة) وبلا حظ وراء هذا التصور موهما شديد التماؤل وشعورا حيويا<sup>(١٧)</sup> تحدده



والاجتهاد، والاستحسان، بل يعترف كذلك بالتأويل ولكن المجال الذي يسمح له لتطبيق هذه المناهج على القانون (الشرع) الإسلامي يبلغ من الضيق حدا يجعلها عديمة التأثير من الناحية العملية<sup>(٢٥)</sup>

ومن الإنصاف أن سوء بالدولة الإسلامية التي تقوم - في تصور المودودي - على أسس ديمقراطية فهو يفترض أن النيابة عن الله لا ينحصر بأمانتها فرد ولا دولة ولا طبقة، بل تتولاها الجماعة الإسلامية المهيأة للهواء بشروط هذه الرتبة الرفيعة، كما أن كل عضو من أعضاء هذه الجماعة مشارك في تحمل تلك الأمانة وحملها، وتستطيع الجماعة أن تعهد بأمانة هذه النيابة لشخص يتمتع بثقتها ولكنه إذا فقد هذه الثقة فلا بد أن يستقيل من مهمته<sup>(٢٦)</sup>

وإذا انعما النظر في هذه الجماعة التي بتصورها المودودي وحدا أنها لا يمكن أن تتألف إلا من مسلمين خاصعين للقانون (أو للشرع) كما يفهمه هالديموقراطية في نظره ديمقراطية إسلامية وكل من ينصور أن التعاليم الإلهية يمكن أن تعدل أو سدل أو سبد بحكم بشري، سواء كان فرديا أو جماعيا، فلن يكون له مكان في الجماعة الإسلامية، ولن يكون مهيا للمواطنة في الدولة الإسلامية<sup>(٢٧)</sup> وطبعي أن غير المسلمين سيحصر وضعهم في هذه الحالة في الوضع الذي بيته الشرع لأهل الدمة سيكون عليهم أن يدفعوا الحرية، وسيكون من حقهم أن يصلحوا أماكن عبادتهم دون أن يصرح لهم ببناء أماكن أخرى جديدة، كما لا يحق لهم أن يمثلوا في البرلمان<sup>(٢٨)</sup> بذلك لا تكون سيده عن نه من شأن البشر عامة بل تقتصر على المسلمين وحتى هؤلاء لن يترك لهم المهم الضيق للشرع سوى حرية محدودة لتشكيل العالم

والواقع أن الاعتراف بالديموقراطية يصبح موضع شك عندما يأتي من جانب حركات منظمة تنظيميا صارما من حيث براتب وطاقمها وهيادها، كما هي الحال في «جماعتي إسلامي» في الهند وباكستان وفي جماعة لاجون المسلمين في مصر، على الأقل في المرحلة الأولى من تاريخهما

مهما يكن الأمر فربما يصادف حتى العصور الحديثة، تصريحات بأن تعيين نائب عن الله يمكن أن يقتصر على فرد واحد ي على حاكم معين ويقول أحمد مصطفى المراعي، على سبيل المثال بأن تعيين إنسان في هذا المنصب يعني أن الله سبحانه يحسن طائفة من الناس مبلغ فوائده وأحكامه على لسانهم، وبذلك يرفعهم إلى مرتبة الخلافة فوق غيرهم من البشر<sup>(٢٩)</sup>



لو انحها الآن من التحدثيين إلى الأصوليين - أو من بسمّون أحيانا بالشموليين وهم الذين يرون أن الدين فيه الإحاة عن كل أسئلة الحياه الخاصة والعامة - فسوف يدهشنا أن نحددهم كذلك يعبرون أن الإنسان هو النائب عن الله في أرضه ونصر سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦) ، ولعله أهم علماء الدين في جماعة لإخوان المسلمين (هي نصيره للآية الكريمة «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة» (الآية، ٢ من سورة البقرة) يقرر أن الإرادة العليا قد سلّمت مقاليد الأرض للإنسان وأعطته حرية التصرف «وولدت إليه إرار ميثئة الخالق في الإبداع والتكوين والتنويع والتركيب» ومحتة الملكات والصدرا التي تحتاحها لأداء هذه المهمة بذلك تمت الوحدة والتنسيق بين بوايس الكون وبين السموات والأحكام المروسة على الإنسان وبذلك أنصا لمع الإنسان مرله رفيعة هي نظام الكون هي مجموعته (٢٢).

ويواصل سيد قطب شرحه للآية الكريمة السابقة الذكر ولكنه - على العكس من محمد عبده ومحمد إقبال - لا يعمق في مسألة تشكيل لإنسان للعالم بعينه وإرادته الحرة المستقلة، إذ يبدو أن الأهم في نظره هو لتوفيق بين حمل الإنسان نائب عن الله في الأرض، وبين حقيقة أن الله سبحانه قد ترك آدم وحواء يصعان في الحطينة قبل إرسالهما إلى الأرض، وأن الملائكة تنبأ - بحق - بأن الإنسان سيفسد في الأرض ويسفك فيها الدماء ويذهب سيد قطب إلى أن العقل البشري محدود وأنه لا يستطيع أن يدرك هذه الحقائق المباشرة ومعه ذلك فإن المؤمنين مدعوون لقبول البيان القرآني - كما يتحلّى في الآية الكريمة المباشرة - ليكون مرشدا لهم ويهديهم في سلوكهم واعتقادهم (٢٣).

ويصبح موقف الأصوليين - أو الشموليين - هي بصييق حدود الصيرب وإمكانات البشرية أكثر وضوحا عند أبي الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩)، رعيم «جماعتي إسلامي» في الهند وباكستان وهو فيما يبدو يرى أبص أن من الأمور البديهية أن يكون الإنسان هو نائب الله على أرضه عبر أن الإنسان الذي يقوم بهذه الوظيفة لا يبقى محسب، حاصصا للقانون و الشرع لإلهي، ولكن هذا القانون ثابت ثوبا مطلقا وصادق صدها أبدياً (٢٤) صحيح أن المودودي يعترف نظريا بالقياس،

كذلك يذكرنا شريعتي مرة أخرى بإقبال ودولته الإسلامية المثالية (التي تكون فيها جميع وسائل الإنتاج ملكا لله ونسعى أن تستغل لمصلحة البشرية بأسرها كما سبق لقول) أقول نذكر به عندما يعهد إلى الإنسان بإقامة جنة بشرية على الأرض أو في الطبيعة<sup>(٢١)</sup>.

وبمضي شريعتي في تأملاته إلى أبعد من هذا حيث تتسع ارواحية التاريخ الاجتماعي للبشرية بين قطبي هابيل وقابيل فهابيل يرمز إلى الاقتصاد الرأسمالي والاشتراكية البدائية قبل ظهور الملكية إلى بناء اجتماعي فيه الجماعة سيدة بصها ويكون العمل كله للمصلحة العامة أما هابيل فيرمز إلى الزراعة، والملكية الفردية أو الاحتكارية أي إلى سوء اجتماعي يكون فيه الأهراد هم سادة المجتمع<sup>(٢٢)</sup> هكذا يمثل قابيل قطب الحاكم، والمالك، والطبقات المستغلة أما هابيل فيمثل قطب الشعب - والله ...

وبرى شريعتي أن كلمتي «الناس» و«الله» في القرآن الكريم وفي الإسلام مرادفتان، وأن إحداهما تقوم مقام الأخرى عندما يتعلق الأمر بقضايا المجتمع وعبارة «لحكم لله» معناها عنده أن «الحكم للشعب»، كما أن عبارة «الملك لله» تعني أن الملكية للشعب، لا للأفراد، أي أنها للمجتمع في مجموعه<sup>(٢٣)</sup> وسواء استطاع هذا التفسير أن يصمد للاحتبار اللغوي والدلالي أم لم يصمد، فإنه يعيدنا مرة أخرى إلى تصور يساوي فيه - بمعنى خاص - الله والبشر ولكن بشرط أن يفهم من هذا أن المقصود بالبشر ليسوا هم الأفراد، بل هو المجتمع العادل والمنظم وفقا لمشيئة الله بهذا يصبح تعبير الإنسان ناثبا عن الله هو أساس الاشتراكية الإسلامية<sup>(٢٤)</sup>.

وأخيرا فإن النصوص السابقة قد جمعت - بشكل أو آخر - بطريقة عشوائية إنها لا تصف التطور المباشر أو المستقيم لصورة موحدة عن الإنسان في الإسلام في العصر الحديث ولكن الحدير بالسوية أن المسلمين على مرّ العصور، وفي العصر الحديث بوجه خاص، قد اتجهوا إلى تصور للإنسان يريد فيه عن أن يكون (بالنسبة إلى الله) مجرد شيء أو موضوع، فهو مخلوق مكلف بأداء وظائف إنسانية معينة ومن ثم فهو شبيه بالله من بعض النواحي أي أنهم اتجهوا إلى تصور الإنسان ناثبا عن الله سبحانه في أرضه ولا شك

ومن جهة أخرى يشعر المرء بأن هناك عدداً محدوداً من الممكرين المحدثين الذين لا يهتمون بموضوع النيابة عن الله إلا لكي يستمدوا منها أفكارهم الديمقراطية في السياسة والمجتمع وقد أصاب الممكر التركي طيب حوكالب - وسط معمرة المناقشات التي دارت حول إحلال دولة وطنية حديثة محلّ الإمبراطورية العثمانية، واستبدال النظام الجمهوري بالسلطنة والحلافة - أعلن في عام ١٩٢٢ أن «الشعب هو المائب عن الله في الأرض وأن السلطة للشعب وليست للسلطان». هذه السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية<sup>(١٢)</sup> كذلك نجد خلال المناقشات التي دارت حول الدستور الباكستاني أصواتاً تذهب إلى أن الحلافة القائمة على القرآن الكريم يجب أن تكون هي حكومة الشعب<sup>(١٣)</sup> ولست أدري إن كان محمد إقبال قد صاغ هذه الفكرة، ولكنها تتسق قطعاً مع أفكاره

ويلاحظ الوقوف في صلب الديمقراطية عند «على شريعتي» (١٩٣٣ - ١٩٧٧)<sup>(١٤)</sup> الذي ساهمت أفكاره مساهمة كبيرة في التمهيد لقيام الثورة الإسلامية في إيران سنة ١٩٧٨ - ١٩٧٩، حتى ولو كانت الجمهورية الإسلامية التي أعقب بعد ذلك لم تتأثر بأفكاره تأثراً يذكر.

والحقيقة أن شريعتي يصنع البرعة الإنسانية الإسلامية التي وجد أسسها في القرآن الكريم، هي مواجهة البرعة الإنسانية الأوروبية التي تمت - في تقديره - حتى أصبح هي أساس الحضارة الغربية الحديثة بسبب معارضتها لمسيحية العصر لوسيط لقد خلق الله الإنسان من طين مهين، وهو أحط رموز التعاسة والحقارة والחסنة، ولكنه سبحانه يمج من روحه في هذا الطين فخلق الإنسان وجعله نائيه على الأرض

ويمسّر شريعتي «الأمان» التي عرصها الله على السماوات والأرض والجال فأشقق منها وجعلها الإنسان تصميراً يذكرنا بإقبال بالأمانة - عند شريعتي - هي حرية الإرادة التي تميّز الإنسان عن سائر المخلوقات جميعاً هي إمكان الإنسان أن يحتار بين أن يكون شبيهاً بالطين أو بالله. بذلك لا يكون الإنسان في الإسلام محتقراً عند الله، وإنما هو شريكه وحبيه<sup>(١٥)</sup>.





## نحو تنظيم موحد للمسلمين في ألمانيا (١٩٨٩)

يبدو أن الوقت قد حان للتفكير الجدي في اتحاد خطوات ملموسة على الطريق إلى تكوين تنظيم موحد للمسلمين في ألمانيا الاتحادية وبرلين الغربية والمشكلة واضحة ومعروفة فلا يمكن أن يتوقع المسلمون أن تعرف بهم الدولة اعتراها كاملاً ما لم يواجهوها باعتبارهم مؤسسة أو منظمة موحدة. وبصرف النظر عن هذه المهمة القانونية، هناك مهام موضوعية عديدة لا يستطيع المسلمون أن يحققوها - أو لا يستطيعون أن يحققوها بصورة مرضية - بغير وجود مثل تلك المؤسسة أو ذلك التنظيم الذي يجمع شملهم وأول ما يحظر على بالي من هذه المهام هو التعليم الديني الذي يستحب على المدى الطويل أن يرسخ وجوده في المدارس العامة، والذي لن يستغني عن الاستعانة بالعلمين الناطقين باللغة الألمانية ومن الأمور الطبيعية أن يكون إنشاء هذا التنظيم من شأن المسلمين أنفسهم

بما أن اسم المسلمين  
من معرفة الجاهل  
تاريخية لم يربها  
سيخيون و يهود  
شتييات

في أن الالفت للفظ هي تكوين هذا التصور وتطوره هو إعادة تفسير مصطلح قرآني بما يحالف معناه الأصلي. ولا بد أن المسمين قد شعروا بحاجة ملحة إلى بلوغ هذه المرتبة الرفيعة وحتى لو سلمنا بهذا التفسير الجديد للفظ القرآني، فإن التصور العام للإنسان في القرآن قد سمح بعثل هذا التعبير والتطور في الفهم والتفسير ولا نراغ هي أن المحصر الدقيق للاتجاهات التي سببها هيها المسلمون، بعد أن أعطوا أنفسهم حرية إعادة تفسير كلمات الوحي الإلهي، سيكون أمرا بالغ الضرورة والأهمية



## نحو تنظيم موحد للمسلمين في ألمانيا

وسيؤدون دوراً رئيسياً داخل التنظيم الذي يباط به تحقيق المهام السابقة ولا أقصد بطريقة الحال أن يقوم هؤلاء المسلمون الألمان بإصغاء الطابع «الحرماني» على التنظيم المقترح، وإنما أقصد أنهم سيكونون مؤهلين للقيام بدور الوسيط بين الدولة الألمانية والرأي العام الألماني من ناحية، وبين الجماعة الإسلامية من ناحية أخرى، وربما أمكنهم أيضاً أن يتوسطوا بين الاتجاهات والمذاهب المختلفة لإخوانهم في العقيدة والإيمان وأخيراً فإن لهم دوراً خاصاً في تعليم الدين الإسلامي بالمدارس باللغة الألمانية، وتأهيل المعلمين الأكفاء للقيام بهذه المهمة الحثيثة. ويسمى على المؤمنين بديانتهم الموحيد الآخرين أن يقوموا مع المسلمين في كل هذه الأمور ويمدّوهم بالرأي والمعين، ولعل إبداء الرأي والمشورة هو الأهم في هذا السياق فلا يسطر من أحد أن يقدم للمسلمين وصمة خاصة من عنده بصرف لهم النجاح لأكد (لا نسى أن المسيحية قد انتطعت في كنائس عديدة، وأن هي اليهودية اتجاهات مختلفة ذات تنظيمات متباينة) ولكن الثأول أن يتفهم المسلمون من معرفة التعارب التاريخي التي مرّ بها المسيحيون واليهود، ومن متابعة المناقشات التي تدور في هذه الأيام بين المسيحيين واليهود واستخلاص الدروس المصيدة منها



ولكني أرحو ألا يعدّ تعبير صديق من غير المسلمين عن خواطره حول هذا الموضوع نوعاً من التدخل المزعج في شؤونهم ويبدو لي أن الأمر يحتاج إلى تأكيد مبدأين أساسيين هما

١- يجب أن يكون التنظيم دولياً أو بالأحرى مجاوراً للحدود القومية والواقع أن هذا لا يمثل من الناحية النظرية أي مشكلة لأن الإسلام لا يعرف بوجود أي حدود أو حواجز قومية بين المؤمنين ولكن المشكلة الكبرى، من الناحية العملية، هي كيمية تجمع مسلمين أنراك، وأكراد، وإيرانيين، وعرب من مختلف البلاد العربية مع مسلمين ألمان في تنظيم واحد، فمجرد اختلاف اللغة يمثل عائقاً لا يسهّل به في سبيل التفاهم بينهم، هذا إذا تعصّبنا عن أن الناس في كل مكان قد تعلموا على الدوام أن يحدّوا هويّاتهم من خلال انتمائهم لأوطان معينة وأن يصنعوا مصالحهم في إطارات وطنية أو قومية ولما كان الدين الإسلامي بطبيعته ديناً عالمياً، هل ينعدر إيجاد أشكال عملية وعادلة لإطار دولي يضمّ في داخله جميع الأطراف.

٢- يجب أن يكون التنظيم متسامحاً، وذلك بمعنى أن يجعل الحوار والتعاون بين التصورات والانحازات والمذاهب الإسلامية المحتتمّة أمراً ممكناً ربما كان هذا على المستوى النظري أمراً عسيراً هالمؤمن الوثائق من إيمانه يميل على الدوام إلى الاعتقاد بأن بصورة عن الدين هو وحده التصور الصحيح وأن التصورات المحتتمّة عنه باطلّة وتوجد في صميم الحوهر لحاص بالأديان حدود يعتبر كل من بتخطاها ممتصلاً عن جماعته الدينية والمسلمون وحدهم هم القادرون على تعيين هذه الحدود التي لا محوّر للمسلم أن يتعداها ولكن العظمة التاريخية للإسلام ترتكز إلى حدّ كبير على توسيعه لهذه الحدود إلى أقصى درجة ممكنة وصمّ مختلف الانحازات والتصورات والمذاهب داخل إطاره الرحب وربما لا ترجع عبارته «احتلافهم رحمة» إلى النبي عليه السلام نفسه ولكنها تعبر عن لروح الحقيقيه السمتحة للإسلام ولهد، ينبغي على جميع المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم أن يتقبلوا بعضهم بعضاً، ويتناقشوا بعضهم مع بعض ويشتركوا معاً في التعبير عن مصالحهم وهي اعتماداً أن المسلمين من الأمان ستقع عليهم مسؤولية كبيرة

الذين آمنوا ولم يهاجروا..

## البدو كجماعة هامشية في المجتمع الإسلامي

(١٩٨٦)

من بين المريقين اللذين تكومت منهما الجماعة الإسلامية في المدينة نجد تعريفا واضحا للأصناف بأنهم سكان المكان الذي وقف الله مع الرسول صلى الله عليه وسلم وساندوه. أما المريق الآخر، وهم المهاجرون فقد كان يتألف من أصحابه هي الهجرة من مكة إلى المدينة ولكن المشتركين هي الهجرة المكرة إلى الحشدة ينبغي أيضا أن يحسبوا من المهاجرين. وقد سمح بعد ذلك للمؤمنين الجدد بأن يصنعوا لعريق المهاجرين وإن لم يشترط فيهم جميعا القيام بالهجرة من «دار الشرك» إلى دار الإسلام، إذ عرف بعضهم باسم المهاجرين مع السماح لهم بالبقاء حيث كانوا يعيشون وهكذا نجد أن كلمة «مهاجر» أو «مهاجري» أصبحت صفة لوضع

﴿١﴾

حارب الإسلام لمرعه  
بنييه لدى بدو الأعرب.  
وطالب المؤمنين على  
أسس الفكر بالحصوع  
لأوامر لاله يوحد

شتييات

(\*) مقال في الأصل بالانجليزية



## الدين آمنوا ولم يهاجروا

من الواضح أن الآية «الكرامة شير إلى هرب من الناس الذين يحسبون من المؤمنين وإن لم يكونوا من المهاجرين ولا من الأنصار» والعلامة التي تميزهم من غيرهم هي أنهم لم يهاجروا، {مع النبي وأصحابه رضي الله عنهم} أو لم يقوموا بأي حرم. وإذا نظرنا في سياق الآية الكريمة وعرفنا أن الهجرة أصبحت بدل على وضع قانوني، فلي يكون لدينا أي شك في أن تعريف الفريق الثالث قد أصبح له كذلك طابع قانوني والكلمتان الأساسيتان في الآيات الكريمة هما أولياء (جمع ولي) وولاية (بفتح الواو وكسرهما) وكلاهما مشتق من ولي. وتستخدم الكلمة الأخيرة بمعنى محبلة ولكن معناها الأصلي هو «القريب أو المقرب»، والمقرب هو من يصبره يعطي للكلمة معنى الصبر والمعين وإن العم والسبب (أي القريب) والوريث، وإن كان يستبعد المعنى الأخير في حالنا هذه<sup>١٧</sup> وهو المعنى الذي لا يستطيع - في تقديري - أن يستبعده إذا تذكرنا ما سبق قوله عن «العلامة المتبادلة» بين المهاجرين والأنصار وقد سبق أن نت ريتشارد بيل، هي ترجمته الإنجليزية للقرآن الكريم<sup>١٨</sup> إلى أن معنى «ولي» يصرف إلى القريب الحميم الذي يلقى على كاهنه وحسب الأحكام بالثأر، وذلك وهذا لما جاء في «دستور المدينة» (ولي المقتول) - والمهم على كل حال أن الحد الأدنى للمعنى الذي يمكننا أن نأخذ به هو أن «ولي» و«ولاية» تصيدان الإلزام بالعم والمساعدة وما يجدر ذكره أن مثل هذا الإلزام للمهاجرين والأنصار نحو أفراد الفريق الثالث لم يتم إنكاره كل الإنكار، بل لقد حرص عليهما في حالة طلب العم أو الاستنصار في أمر من أمور الدين اللهم إلا إذا كان المهاجرون والأنصار مقيدين بحلف أو ميثاق مع أولئك الذين يستصرون عليهم

ولكن من هم أولئك «الدين آمنوا ولم يهاجروا»؟ يبدو أن الطبري والمصترين الأوائل الذين استشهد بهم في تفسيره يجمعون على أنهم كانوا من البدو أو الأعراب. أضف إلى هذا أن مصممي القرآن الكريم - وذلك بقدر ما أعلم - لا يذكرون حادثة تاريخية محددة وراء نزول الوحي بالآية الكريمة السابقة، كما أن الباحثين المحدثين من الأحناف قد احتملت رأيهم إلى حد التناقص عن توفيت نزولها، هيما يصعبها «بلا شير»<sup>(١٩)</sup> و«باريت»<sup>(٢٠)</sup> بعد الهجرة مباشرة، نجد «نودكه»<sup>(٢١)</sup> جعل تاريخها بعد غزوة بدر، ويوافق بيل<sup>(٢٢)</sup> على ذلك وإن كان يرجح أن تكون عبارة «الدين آمنوا ولم يهاجروا» قد أضيفت هي وقت لاحق

فانوسي بعد أن كانت مجرد وصف تاريخي<sup>١١</sup> وقد كان «المهاجرون من قريش» - طبقا لدستور المدينة - يظهرون في مجموعهم (كما أوضح مونتجومري وات) في وضع شبيه بوضع عشيره دخلت في حلف مع عشائري المدينة<sup>١٢</sup> وعلى هذا الأساس كانت الجماعة الإسلامية، أو «الأمة»، تحالفا من عشائري، ولم تكن تجمعها لأفراد<sup>١٣</sup>. صحيح أنه كان هناك اتجاه للمضي إلى أبعد من ذلك فمن خلال «المؤاحاة» ألف النبي صلى الله عليه وسلم بين كل مهاجر وواحد من الأنصار. ويرى «وات» أن هذا قد تم على الأرجح قبل عروبه بدر<sup>١٤</sup>، ولكن يبدو أن هذه المؤاحاة كانت تطوي على شيء أكبر من مجرد التزام الإخوة بالتقوى معا في القتال، فقد قام بين أولئك الإخوة - كما يصهم من بعض الأحاديث الشريفة - نوع من «الخلافة» المتبادلة<sup>١٥</sup> ومع ذلك فقد أثبت صلة الدم والرحم على المدى الطويل أنها كانت أقوى من الروابط الجديدة هي داخل الأمة ويقال إن «الخلافة المتبادلة» بين المهاجرين والأنصار قد أبطلها القران الكريم وذلك كما جاء في سورة النساء: «ولكل جعلنا موالى مما ترب الوالدان والأقربون والذين عمدت أيماكم فأنوهم نصيبهم إن الله كن على كل شيء شهيدا» (الأنه ٢٣)، أو كما جاء في سورة الأحزاب: «وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين إلا أن تعملوا إلى أوليائكم معروها كان ذلك في الكتاب مسطورا» (الآية ٦)، وهصلا عن ذلك فقد بقي الرواج من بين الفريقين أمر «بادرا»<sup>١٦</sup>

والى جانب المهاجرين والأنصار نجد هريكا ثالث عرّف بهم القران الكريم ولم يحدوا الاهتمام الكافي من قدامى المؤرخين. فالقران الكريم يقابل (في سورة الأنفال الآية ٧٢) بين «الذين آمنوا ولم يهاجروا» وبين الذين «آمنوا وهاجروا» وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله». أي المهاجرين - و«الذين آمنوا وبصروا» - أي الأنصار - وتصف الآية الكريمة كلا الفريقين (أي المهاجرين والأنصار) بأنهم «أولئك بعضهم أولياء بعض» ثم يخاطب عرّ وحلّ المهاجرين والأنصار معا ويبنهم أنه لا ولاية لهم على الفريق الثالث، أي على «الذين آمنوا ولم يهاجروا» مالكم من ولائهم من شيء، حتى يهاجروا»، ولكنهم إن سألوكم العون واستصروكم في الدين فعليكم أن تنصروهم، إلا أن يكون ذلك صد من يكون بينكم وبينهم حلف أو ميثاق. «وإن استصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق» (الأنه).





«الصحيح»، وقد أثبتتها الطبري في تفسيره<sup>١٠</sup> ونقول هذه لرواية المسبوبة لابن عباس إن المؤمنين على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام كانوا مقسمين إلى «مارل» ثلاث أو أربع المهاجرين والأنصار والأعراب المؤمنين أو الأعراب المسلمين الذين آمنوا ولم يهاجروا، إلى حبيب أصحاب الملة الرابعة الذين يتألمون - «داذكروا أصلاً» من «البايعين بإحسان» (وهذا للآية الكريمة رقم ١٠ من سورة التوبة التي سبق ذكرها) ولما لم يكن هناك ذكر لأي واقعة تاريخية محددة عنهم فيبدو من الممكن القول إن هذه التصييف لا تبدو أن يكون مجرد اجتهاد في تفسير نصوص الآيات القرآنية الكريمة<sup>١١</sup>

مهما يكن الأمر فإن التبدو المسلمين يطهرون مرة أخرى في وقت متأخر، وذلك في سياق مباحثة دبرت بين المصحاء المتقدمين وتنعكس هما يبدو واقعة تاريخية جرت بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام ولعل أهم ما في هذه المباحثة هو الحديث الشريف المنسوب إلى بريده بن الحبيب الأسلمي الذي يذكر فيه بعض توجيهات النبي عليه السلام لواء الحملات التي أرسلها لفضال الكفار، وأمرهم فيها بأن يحترقوا أعداء الدين بين أمور ثلاثة

(١) أن يدخلوا في الإسلام ويهاجروا إلى دار المهاجرين

(٢) أو أن يدخلوا في الإسلام بدون أن يهاجروا

(٣) أو أن يدفعوا الجريه في حالة رفضهم الدخول في دين الله

فإن احناؤوا الأمر الثاني، أي الدخول في الإسلام بغير هجرة، فإنهم «يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين ولا يكون لهم في المي والقيمة نصيب إلا أن يجاهدوا مع المسلمين»<sup>١٢</sup>

وقد عثرت على حالة واحدة نسب فيها الحديث السابق إلى زيد بن أرقم لا إلى بريده، كما وجدت حديثاً آخر به توجيهات مماثلة للرسول عليه الصلاة والسلام وذلك برواية سلمان الصارسي<sup>١٣</sup> وهناك عصره من كتاب التحراح «لأبي يوسف»<sup>١٤</sup> ترد بها تلك التوجيهات بصورة مبسطة ولا تنسب للرسول عليه الصلاة والسلام بل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، كما أنها ليست برواية بريده بل برواية ابنه سليمان الذي يذكر اسمه في بعض الروايات الكاملة لتلك التوجيهات بعد اسم أبيه مباشرة والرواية المسبوبة إلى عمر بن الخطاب تمرص على الكفار الخيارات الثلاثة المذكورة بمسماها في الحديث الذي تنسب روايته لبريده، وذلك دون ذكر للتبدو ومن المرجح أن رواه

والتواقع من الآية الكريمة تسوق مع موقف حتم على القيادة الإسلامية أن تشعر بنوع من التورع بين العمل على تحقيق الهدف الديني وهو بناء الجماعة الجديدة على أساس من العقيدة الحالصة والتوجه السليم من ناحية، وبين الضرورة السياسية التي تقتضي كسب أكبر عدد ممكن من الحلفاء من بين القبائل العربية من ناحية أخرى مع العلم بأن معظم هذه القبائل لم يكن لديهم الاستعداد الكافي للتعاون مع ذلك الهدف الديني أو حتى مجرد فهمه ولعل هذا التورع هو الذي يصير المحاولات العديدة لتصنيف البدو بطريقة تبيّن أن من الممكن، على الرغم من أن الحياة القبلية القديمة كانت متعارضة مع روح الإسلام، إيجاد الوسائل التي تساعدكم على التكيف مع الدين الجديد والانضمام إلى جماعته ولا عجب أن تؤدي تلك المحاولات لتصنيف البدو حسب مواقفهم من الإسلام إلى بعض النتائج التي لم تكن مقنعة بل كان بعضها يتسم بقدر غير قليل من التناقض حد على سبيل المثال ذلك الحل الوسط الذي كان يرى إصمءاء الوصع المصنوعي للهجرة على جماعات قبلية لم تقم هي الواقع بأي هجرة حقيقية وحد كذلك الوعد بالجنة (هي سورة النبوة، الآية ١٠) لا للمسلمين الأولين من المهاجرين والأنصار وحسب، بل كذلك «الذين آمنواهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري من تحتها الأنهار» إلى آخر الآية الكريمة التي يقال عنها إن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - لم يكن يشعر بالارتياح لمدّ رحمته الله وفصله على أولئك «الذين آمنواهم بإحسان»<sup>(١٢)</sup>، أو حدّ أحياء الآية الكريمة من سورة الحجرات التي تذكر على أعقاب البدو بمآلهم وبيّن أنهم لم يؤمنوا ولكن هالوا أسلموا ولما يدخل الإيمان في قلوبهم «قالت الأعراب إنما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلموا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم» «إلى آخر الآية، هي الوقت الذي تصف فيه الآية الكريمة (٧٢ من سورة الأنفال) أولئك الأعراب الذين لم يهاجروا بأنهم «الذين آمنوا»

وبريد من عمروص أوصاع هؤلاء «الذين آمنوا» ولم يهاجروا» أسأ لا تكاد نعرف شيئاً عن حقيقة تلك الأوصاع أثناء حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ومبلغ علمي أن هذه الجماعة لم تذكر إلا ضمن محاولة أخرى لتصنيف أعضاء «الأمّة» وهذه المحاولة تتسبب لو حد من أهم المصيرين للفرس الكريم وهو ابن عباس رضي الله عنهما ولاحد أساعه وهو

## الذين آمنوا ولم يهاجروا

البدو، بأنه «من لا هجرة له وليس من المقاتلة عن المسلمين ولا من حماة الصدقة»<sup>(٢٧)</sup> ولا شك في أن لهذه التفرقة مطلقها، لأن صريضة الصدقة تحصل من جميع المسلمين وبخاصة قبل كل شيء لإبصارها على الجماعة المحلية<sup>(٢٨)</sup>، بحيث لا يمكن أن يحرم منها البدوي المسلم<sup>(٢٩)</sup> أما «الشيء» فهو غنيمة حرب مخصصة للمقاتلين في سبيل الله أو للأمة في مجموعها، وطبيعي أن تحرص الأمة من حبسها على إبصارها على المقاتلين

والحق أن تعبير الماوردي منسوق عادة الاتساق وأن غيره من الفقهاء لم يذهب إلى الحد الذي ذهب إليه، فأبو حنيفة لم يقصر إصاف «الشيء» و «الصدقة» على المقتنين السابقين من المسلمين<sup>(٣٠)</sup> أما أحمد بن حنبل فقد اعترف أن «الشيء» ليس من حق جماعة مخصوصة، بل هو من حق المسلمين جميعين<sup>(٣١)</sup>، وأما الفقيه الذي فحص المسألة فحصا دقيقا وشاملا فهو أبو عبيد (المتوفى سنة ٢٢٨ للهجرة - ٨٢٨ ميلادية). وقد أقر بصفة الحديث الشريف الذي رواه بريدة ونصص استبعاد البدو المسلمين من غير المهاجرين لفترة رسمية محددة من أن يكون لهم نصيب في الشيء، ولكنه وجد أن كلا من الحديث والأوامر والنعاليم المرتبطة بالهجرة قد بطل العمل بهما بعد ذلك بحيث أصبح من حق المسلمين جميعا بما فيهم غير المهاجرين، أن يحصلوا على أصصبتهم من مال «الشيء» ولكن «أبو عبيد»<sup>(٣٢)</sup> قصر حق البدو في الحصول على هذا المال على الحالات الطارئة والمماحضة المترتبة على هجوم المشركين وعلى المحاجة والأحد بالتأثر كما قرر أن «أهل الحاضرة» من لسكان المقيمين الذين دافعوا عن الإسلام هم وحدهم الذين يستحقون العطاءات المستطمة. ويبدو أحيرا أن الإمام الشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤ هـ - ٨٢٠م) كان محما كل الحق عندما قال لم يختلف أحد ممن قابلهم على أن البدو الذين يستحقون الصدقة لا حق لهم في العطاءات<sup>(٣٣)</sup>

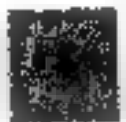
هكذا كان من المهم لأعراض عملية، وبعبارة عن صيغ الفقهاء وتعبيراتهم الدقيقة، أن يمتثل البدو من حق الحصول على العطاءات - لا بالفضل وحسب، بل كذلك من الناحية القانونية أو الشرعية - وذلك بحكم كونهم لم يشتركوا مع الجيوش الإسلامية في الجهاد وهذا يتسق تماما مع الموقف التاريخي فقد حارب الإسلام البرعة القبيية لدى البدو الأعراب، ومطالب المؤمنين، على المستوى المكري، بالحصوع لأوامر الإله الواحد بدلا من السعي



أبي يوسف تقدم البصر الأصلي الذي نسب فيما بعد إلى النبي عليه الصلاة والسلام لأصمَاء المصداهيه عليه كما أنها تلقي الصوء على أولئك الذين دخلوا في الإسلام ورفضوا الهجرة حينما تقاربهم باليدو المسلمين

والواقع أن المناقشة المفهية التي يثار فيها الحدل حول وضع البدو المسلمين لا تتطرق للتوجيهات الخاصة بالجهاد، وإنما تهتم بمناقشة لحق في الحصول على نصيب من ذلك النوع من العيمنة الذي يطلق عليه اسم «الصيء»، أي الموارد التي تأتي من البلاد التي فتحها المسلمون وتورع عليهم في صورة «عطاءات» منتظمة وقد كان أول من نظم توزيع هذه العطاءات هو الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي أمر بإثبات أسماء المستحقين لها في قوائم سميت بالدواوين<sup>(١٢)</sup> (جمع ديوان) ومع أن عمر بن الخطاب نسب إليه أنه وضع المبدأ المائل بحق جميع المسلمين في تلك العطاءات<sup>(١٣)</sup>، فمن السهل أيضاً القول إن ذلك المبدأ لم يدخل أبداً حيز التنفيذ والتعبير العام عن هذه المناقشة المفهية يمكن أن نلخصه فيما قيل فيها عن المعيار الذي حل محلّ الهجرة لبيان أحقية شخص في أن يكون عضواً كاملاً في الجماعة الإسلامية أو في «الأمة»، وذلك بعد أن أبطل فتح مكة معيار الهجرة مصداقاً للعبارة المشهورة «لا هجرة بعد المنح ومن ثم كان من السهل على من يريد أن يكون عضواً كاملاً في الأمة أن يعلن أن إسلامه كاف لتحقيق ذلك العرص<sup>(١٤)</sup>، بينما طالب الجانب المقابل بتمهد أو صمان بالمشاركة في الجهاد<sup>(١٥)</sup>

ليس من الممكن الدخول هنا في تفصيلات هذا التطور ولكن يمكن أن نستنتج من الحديث الذي رواه بريدة وسبق أن تناولناه بالسحت، أن هناك جماعة مهمة سرعان ما امتبعت استبعاداً نهائياً من فئة المستحقين «للعطاءات»، وهي جماعة البدو الذين لم يشاركوا في الجهاد وقد وجد الفقهاء بعد ذلك تفسيراً متسقاً لهذا القرار - فيقول الماوردي الشافعي إن المسلمين بعد فتح مكة انقسموا إلى فئتين هما المهاجرون والبدو، وهاتان الفئتان هما «أهل الصيء» - أي أصحاب الحق في المشاركة فيه - «وأهل الصدقة» أي المستحقون لصريفة الصدقة وحدها وهو يعرف أعضاء الفئة الأولى بأنهم هم «دو الهجرة الدايون عن البيضة والماعون عن الحريم والمحاهدون للعدو» - بينما يوصف العضو في الجماعة الأخرى، أي أعراب



## الدور السياسي للإسلام

(١٩٨٣)

إن الحركة الإسلامية الكبيرة هي هذه الأيام وأقصد بها الموجة التي يطلق عليها اسم «البعث أو الإحياء الإسلامي» أو «الصحوة الإسلامية»، تتكون في حقيقة الأمر من مجموعة متنوعة من الحركات المرددة التي تحددها الظروف المختلفة في البلاد الإسلامية وليس من شك في أن العصر الإسلامي الكامل في هذه الحركات، بل المصطلح الذي تعبر به عن أفكارها وأهدافها، يمثل بعض السمات المشتركة بينها، ومن أبرز هذه السمات ذلك الشعور المتحد بالتصامن أو التكافل الإسلامي الذي يجمع بينها ومع ذلك فإن نظرياً نظرة أعمق، لوجدنا أنها تشترك أيضاً في عنصر أهم وأخطر، يتجاوز دائرة الشعوب الإسلامية ليشمل الشعوب النامية - وذلك هو الموقف التاريخي العام لكل الشعوب التي مارالت متحلفه بالقياس إلى الأمم الصناعية الحديثة، ومارالت تحد نفسها معتمدة عليها وبانعة لها، وإن كانت تسعى اليوم لكل السبل لتتحرر من هذه التبعية

من ينصف للإسلام من يدعي أنه يطالب بالومنين يمثل هذا المصطلح الاعتراف بشيئات

وراء تحقيق الحياة والذات عن طريق المشاركة هي أمجاد القبيضة، كما طالب البدو - على المستوى الاجتماعي - بترك القبيلة والانضمام إلى الجماعة الإسلامية العالمية. وإذا كان بعض البدو قد منحوا الوصع الشكلي للهجرة بغير القيام بهجرة حقيقية، فإن مثل هذه الحالات بقيت مجرد حلول وسط استثنائية. فالواقع أن غير المهاجر قد نظر إليه بوجه عام بوصفه مسلماً من الدرجة الثانية وعندما بدأ المد الإسلامي، حلت المشاركة في الجهاد محل الهجرة وأصبحت هي المعيار الذي يفاض عليه إيمان المسلم الصحيح، والواقع أن هذا لم يكن شيئاً متعارضاً مع أسلوب الحياة البدوية، فالمحاربون - الذين يترص عليهم أن يكونوا دائماً على أهبة الاستعداد وتحت الطلب - كانوا ملزمين بالعيش داخل «الأمصار» أو «مدن العسكر»

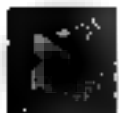
وعندما تحولت العطاءات التي كانت تمنح لكل مسلم صحيح الإسلام مع مرور الزمن إلى أجور للجند، فقد التفرقة الشكلية بين المسلم الصحيح والبدوي الكثير من أهميتها. وقد تزامن ذلك التطور مع بروز ظاهرة أخرى، وهي حصوع أعداد ضخمة من سكان الريف للحكم الإسلامي، الأمر الذي جعل فقهاء المدن يعتبرون من وجهة نظرهم أن علاقه بين هؤلاء الرعيين أو الملاحين وبين الجماعة الإسلامية شبيهة بعلاقة البدو بها. وقد لاحظ أبو عبيد علي سبيل المثال، في سياق المناقشة السابقة الذكر، أن «من سكن القرى والسواد (أي الأرض الزراعية) والحبال، يطبق عليهم الوصع الشرعي نفسه الذي للبدو»<sup>٢</sup> ومع ذلك فقد استمر عدل البدو واعتبارهم الجماعة الهامشية بالذات داخل المجتمع الإسلامي



حرب أهلية طاحنة لم نطعاً يراها إلى اليوم<sup>(٢٠)</sup>. وهما هي الصراعات العربية بأكملها في الشمال الإفريقي حول الصحراء العربية كما تتمجر الحلاقات بين تونس وليبيا.

ويرجع جزء من هذه الظواهر المظلمة، في علاقات بعض الدول العربية بعضها، بصورة مباشرة للتأثرات الأجنبية، ولكن من الواضح أن جزءاً كبيراً منها (أي من تلك الظواهر المظلمة) قد نجم عن تمرر خطوات التنمية والتقدم داخل تلك المجتمعات، وإن كانت أسباب ذلك غير مقطوعة الصلة بالتنمية للقوى الأجنبية ويصدق هذا أيضاً على التطورات السياسية والاجتماعية في تلك الدول. أصبح أن معظم بلاد العربية قد مرت بصراعات ليبرالية تحكمت فيها قوانين السوق الحرة في الاقتصاد، وعرفت فيها الحياة السياسية النظام البرلماني والنظم الحزبية. ولكن الاقتصاد الليبرالي أدى إلى تصاقم حدة الصروق الاجتماعية، والنظام البرلماني أثبت فشله وعجزه عن توجيه خطط التنمية ومشروعات التطوير لمصلحة المجتمع بأكمله. وكانت نتيجة ذلك أن حلت محل النظم الليبرالية نظم عسكرية ارتكزت على نظم الحرب الواحد وتبنى معظمها الأهداف الاشتراكية، ومع ذلك بقيت الجراحات الاقتصادية لهذه النظم موضع شك من حواش كثيرة، كما أنها عجزت عن التغلب بصورة فعالة على الصروق الاجتماعية، وذلك فضلاً عن تولد الانطباع بأن تلك النظم العسكرية مرسطة ارتباطاً شديداً بسلطة البيروقراطية، وقمع الحريات المدنية، وإجراءات البوليسية المحيطة. ويبدو اليوم أن ذكرى تلك الوصمات ماراثون تحتم بثقلها على عهد عبد الناصر الذي يمثل دروة القومية العربية. ومادامنا نواصل الكلام عن أحواله في مصر، فيمكن القول إن نظام أنور السادات - الذي يحاول أن يجمع بين السنتوية والليبرالية - لا يمثل بديلاً مقبلاً عن النظام الناصري.

والواقع أن هذه الأحكام السلبية عن التاريخ المعاصر للبلاد العربية لم تأت نتيجة تحليل موضوعي يمكن أن يكون أكثر دقة وتمصيلاً فهي نكتفي بتقديم فكرة موجزة عن الوعي العام لدى العرب، وتستند هذه الفكرة إلى الشواهد العديدة المستمدة من الأدب والصحافة، ومنها ذلك الحوار المستميص الذي دار في القاهرة الأخيرة عن «ربع قرن من حركة التحرر العربي» منذ استيلاء الصباط المصريين على دفة الحكم في سنة ١٩٥٢<sup>(٢١)</sup>



ولسب هي حاجة للحدث عن الأسباب التي عملت على ظهور هذا الموقف كيف وصفت الدول الأوروبية وتبعتها بعد ذلك الولايات المتحدة الأمريكية، بقية دول الأرض تحت سيطرتها الاقتصادية والحضارية، وكيف أحكمت هذه السيطرة بعد ذلك بصرص هيمنتها السياسية على معظم هذه الشعوب، ويجب أن نكون على وعي تام بأن هذه السيطرة السياسية الأحسية على معظم أحرار الأرض لم تنته إلا منذ وقت قصير نسبياً وأن الحلف الاقتصادي والحصاري، الذي يعني التنمية، لم يرل قائماً كما كان بل لم يرل من الصعب أن نتيّن معالم الطرق التي يمكن أن تؤدي إلى تجاوز ذلك الحلف وتلك التبعية.

والواقع أن الشعوب المصودة على وعي كامل بهذا الموقف، ويرجع هذا إلى أن معظمها لم يتخلص من السيطرة السياسية الأحسية إلا منذ عهد قريب، ومن الطبيعي أن تتفاوت الأشكال التي يظهر بها هذا الوعي وأن تختلف من شعب إلى شعب

لننظر، على سبيل المثال، إلى الشعوب العربية - فقد تصورت، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، أنها قد وجدت الطريق إلى الاستقلال الحقيقي هي القومية العربية الشاملة تحت رعاية جمال عبد الناصر ولكن حبة الأمل سرعان ما بشرت طلائها الكثيرة بعد حمية عمرتها عيها بشوة وطنية عارمة إن دولة إسرائيل، وهي جسم غريب ررع هي المنطقة العربية (وقد كان ولا يزال هو أقوى حاهر لتحقيق القومية العربية) لا تزال قائمة، ولا يبدو هي الأهل أي فرصة واقعية للحلاص منها وتجب حطرها بل إن الحبهة العربية الموحدة ضد إسرائيل قد تمزقت بعد خروج مصر منها (١) أصب إلى هذا أن الوحدة العربية قد أصبحت اليوم هي وضع أكثر إشكالية من أي وقت مضى، كما أن حركة المقاومة الفلسطينية - التي استطاعت بعير شك أن تحافظ على طموحات الشعب الفلسطيني - قد عجزت عن تحقيق الأمل أن نكون نواة تحديد شامل للكيان العربي وأما حرب البعث العربي - الذي كان مهياً قبل غيره من الأحزاب لتولي رمام حركة القومية العربية بعد وفاة عبد الناصر - فهو عاجز حني عن تحقيق الوحدة بين القطرين اللدين يحكهما وهما سوريا والعراق ووصلت الأزمة هي لبار إلى حدّ يشوب





وليس هذا شيئاً جديداً على الجماهير العربية إذ كان الإسلام دائماً هو العلامة الأساسية المهيمنة لهويتها الجماعية وكان الانتماء للجماعات الدينية الأخرى، كالوطن و الطيبة، أمراً ثانوياً يضاف للاسماء الإسلامي أما الشعوب التي لا توجد بها أقليات دينية تسحق الذكر، فيلتزم عندها الوعي الوطني والهوية الدينية في وحدة واحدة، ويصدق هذا أيضاً على الوعي الطبقي خصوصاً عندما تبدو الطبقات العالمة متعربة ومبينة عن الإسلام وتنشأ الصراعات بين الهويات المختلفة عندما يعلن أبناء الديانات الأخرى انتماءهم الصريح للوطن أو للطبقة ولكن هذه الصراعات طلبت بكت توجه عام، بحيث لا يتم حسمها بوصف ولا توحيتها وجهة محددة.

وتختلف الظروف عن ذلك بالنسبة للمثقفين، إذ تمثل هذه الفئة بحكم طبيعتها للأمل في إشكاليات التطورات الحديثة لذلك سرعان ما أدرك المثقفون ضرورة التعلم من الآداب المتشوقين والتكيف مع نظامهم العالمي الجديد ولو هي حدود معينة بينما أحسوا في الوقت نفسه بالحاجة الشديدة للحوء إلى «انسداد الحاص» وقد أدى الوعي بهذه المعصنة إلى مناقشات وحلقات في الرأي يمكن أن يميز فيها أربعة اتجاهات رئيسية<sup>١</sup>، وإن لم يكن من المستطاع الفصل بينها في الحالات المتردية فصلاً هائلاً.

(١) الاتجاه الأول هو اتجاه أصحاب «البرعة التراثية» أو البرعة التقليدية الذين يسعون بكل ما في وسعهم لتحقيق على النتائج التي توصل إليها العصر الوسيط الإسلامي وهذا الموقف المحيبي إلى أصحاب الدين المطري من أبناء الطبقات الشعبية العربية يمثل علماء الدين بصورة مساوية في ماعليتها وهذه الفئة التي شمل أصحابها مراكز مرموقة وقوية التأثير في المجتمع التقليدي، تجد نفسها في الوقت الحاضر وقد رحرحت عن أماكنها، ويكفي لكي يفهم موقفها أن يكرر هي النظام القانوني والقضائي وفي نظام التعليم والتوقع أن كل ما يفهم هذه الفئة هو استعادة تأثيرها القديم.

(٢) أصحاب «البرعة الأصولية»، وسمي أن يفرق بين أصحاب هذه البرعة وبين الممثلين للبرعة السابقة (التراثية أو التقليدية) لأن الأصوليين توجه عام بصرون من علماء الدين التقليديين بل ويحملونهم إلى حد كبير مسؤولية الأوضاع المتردية للمسلمين ويرجع السبب في هذا إلى أن الأصوليين يرهضون التاريخ (الإسلامي) الوسيط، ويرون أنه يمثل عملية



ولا يختلف عن ذلك حال البلاد الإسلامية الأخرى التي سادها مثل هذا الوعي العام الذي وصفناه صحيح أن عناصر هذا الوعي قد تشكلت بصورة أخرى، ولكنها بقيت هي مجموعها قائمه لقد بدأ العصر الحديث في تركيا تحت ظل الروح الكمالية (يسمى إلى الثورة العلمانية لمصطفى كمال أتاتورك) باقتصاد الدولة وحرب الدولة ثم ما لبثت أن أعقبتها حمية سادلت هيها الأحزاب الرأسمالية والأحزاب الاجتماعية الديمقراطية مما ليد السلطة تحت رقبه العسكريين، وذلك دون أن تتجح في حل مشكلات التنمية حلاً مرضياً. وكان من نصيب المبادرات الأولى لساء نظم برلمانية في إيران أن تقضي عليها الحكومات الملكية المستبدة التي فشلت سياسات التحديث التي شرعت فيها - وكان من الممكن بفصل الدحول الصحفة من بيع النفط أن يحقق تصدماً ملحوظاً فشلاً ذريعاً في التأثير في جماهير الشعب العريضة وبحسين أوضاعها

والواقع أن حية الأمل المريرة التي يسهل أن تتحول إلى التمرد والثورة - لم توجه في الأساس إلى التحديث في ذاته بل إلى نوع من التحديث الذي لم يحلب على الناس مصفاً «ولم يشعرهم بأي تقدم ملموس، وإنما حلب عليهم الصرر الشديد وراا من إحساسهم بالضياع ويرسط بحية الأمل في مثل ذلك النوع من التحديث الماشل والثورة عليه شعور بالتمرد والاحتجاج على مصادره والممثلين له، أي على القوى الصناعية المربية التي لم تكف جعل الشعوب الأخرى تابعة لها بل إن مخبرعاتها وفكارها، وحططها هي التنمية قد حرّت عليهم الشقاء والتعاسة وبصرن بهذا شعور آخر بالتمرد والاحتجاج على الطبقات «المعربة» داخل المجتمعات الإسلامية ذاتها، وهي الطبقات التي سعت - سواء بحسن نية أو مدفوعة بأطماع أناسية - إلى إدخال تلك المحترعات والأفكار والحطط إلى بلادها وإعراء الشعوب بتبنيها

ومن الطبيعي - إراء تلك التبعية للقوى الأخبية وحيية الأمل في التصورات والأفكار الأخبية - أن تتوجه الناس إلى المؤلف لديهم ويسمدوا القوة من مابعهم، ويلبسوا «السد» في ما هو خاص بهم - وذلك على نحو ما عبر المستشرق هالتر براونه في كتابه عن الشرق الإسلامي بن الماصي والمستقبل - ' هذا المؤلف وهذا السد الخاص - بالنسبة للشعوب الإسلامية - هو الدين الإسلامي

حبيبه الأمل الكبيرة هي النتائج التي تمحصت عنها التطورات الحديثة ولذلك يهتمون - باعتبارهم يمثلون الحب المثقفة ثقافة عربية - بتحمل قدر كبير من الدب أو من المسؤولية عما حدث من فشل أو تراجع وانتكاس وهذا يميل اليوم عدد كبير من معثلي هذه الحب إلى مداراة العناصر العلمانية هي أفكارهم ومشروعاتهم وتأكيد العناصر الإسلامية بصورة صرايدة - إما كإجراء «تكتيكي»، وإما عن اقتناع بضرورة الاقتراب من الجماهير وبأن لا سبيل لتحقيق أي تقدم ملموس إلا بالوقوف مع الشعب لا صدمه، وإما أخير - بسبب شعورهم أيضا بحبيبه الأمل الكبيره فيما سمرت عنه التطورات الحديثة من نتائج، ومحاولتهم البحث عن طريق أو توجه جديد، والواقع أن المشاركة المتزايدة للحب الحديثة تمثل العصر الحديدي بحق في الحركات الإسلامية المعاصرة كما تصمي عليها دور شك قدرا كبيرا من النشاط والماعلية

إن اتحاد مواقف مؤيدة لسياسه إسلامية أمر بمو مع التصور التقليدي بأن الدين والسياسة هي الإسلام لا يمتصلا والواقع أن الجماعة الإسلامية لم تكن منذ البدايه - أي منذ هجرة المسلمين من مكة إلى المدينة في عام ٦٢٢ م الذي يبدأ به التاريخ الهجري - جماعة دينية وحسب وإنما كانت دولة كذلك (على العكس من المسيحية التي لم تصبح ديانة للدولة إلا بعد ثلاثة قرون ونصف القرن من شأتها)، ولكن كيف تكون شكل الدولة الإسلامية؟ إن المصادر الأولى للدين الإسلامي لا تقول إلا القليل هي الإحابة عن هذا السؤال أما القرآن الكريم فلا نجد فيه إلا الأمر الإلهي بطاعة أولي الأمر العادليين: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم». (سورة النساء، الآية ٥٩) وكذلك الأمر الإلهي بأن يتشاور المؤمنون فيما بينهم «وشاورهم في الأمر» (سورة آل عمران، الآية ١٥٩)، «وأمرهم شورى بينهم»، (الآية الكريمة ٢٨ من سورة الشورى) والمؤسسات «الحكومية» التي أوحدها الرسول عليه الصلاة والسلام هي أثناء حياته، مربطة أشد الارتباط بالظروف التاريخية بحيث لا يمكن - إلا بصورة عامة جدا - أن تكون نموذجاً لدسور دولة حديثة لذلك فلا مفر من أن تكون الإحابة عن السؤال عن شكل الدولة الإسلامية هي العصر الحاضر من شأن الناس أنفسهم والحركة الإسلامية نفسها

تدهور مستمر للإسلام ونهدا يدعون للرجوع إلى «الإسلام الأصلي» كما نزع النبي (عليه الصلاة والسلام) رسالته وأدى أماته وحققه هي عهده ولما كانت الأصولية تعد الدس بسميرات حاسمة فقد عملت هي أحيان كثيرة على تكوين منظمات نشطة وحركات شعبية ذات تأثير واسع، ويتميز الاتجاه الأصولي بتقديره لدور التعليم الحديث، ولذلك نجد بين أنصاره عددا كبيرا من المهندسين والأطباء والصباط والعلماء... إلخ وقبل كل شيء من طلاب الجامعات الحديثة.

(٣) أصحاب الاتجاه «الحداثي» يتمقون مع أصحاب الاتجاه الأصولي السابق في رفض التاريخ الإسلامي الوسيط ولكنهم لا يرفضونه رغبة منهم هي إحياء «الإسلام الأصلي» والرجوع إليه، بل للتحرر من عبئه التاريخي الصحيح، ومحاولة تحقيق مبادئ الإسلام المتعالية على التاريخ في العصر الحاضر وكافح أهمل ممثلي الاتجاه الحداثي لتفسير الإسلام تفسيراً جديداً، وبأبع من المعارف المكتسبة في العصر الحاضر ومن حاجاته الملحة لاشك هي أن هذه مهمة صعبة، وأنها تماثل هي كثير من الأحيان بالسخط والنور من جانب الشعب ويكتفي بعض السطحيين من الحداثيين بنوع من التزوير الرومانسي للإسلام هيؤكدون - بسرة دفاعية - أن الإسلام يطوي منذ نشأته على العقلانية والعلم الحديث والديموقراطية، والاشتراكية إلخ بحيث لا يحتاج المسلمون إلا لإحياء هذه العناصر اكامة في دينهم ونعت النشاط فيها لكي يثبتوا وجودهم في العالم

(٤) وهناك عدد لا يستهان به من المثقفين المسلمين الذين يتبنون «الاتجاه العلماني» ويؤمنون بأن على الإنسان في العالم الحديث أن يهتدى في كثير من مجالات العمل والحياة بالأطر الدنيوية والعلمانية ويرى عدد كبير من العلمانيين ألا تنافس الدهوة لهذا الانحياز وبين إيمانهم الشخصي بالإسلام - فهم يفصلون مجال الدين عن مجال العلم والعالم على نحو ما تفعلما، نحن المسيحيين. أن نعمل منذ زمن طويل ولكن من الطبيعي أن نجد بين العلمانيين من لا يعيهم الدين هي شيء أو من يرفضونه ويكرهونه تماماً.

إن العلمانيين والحداثيين يبذلون جهودهم لتقديم أفكار وبصورات تؤدي إلى التماهي مع الجماعات العلمانية كالوطن والطبعة ولكن المثقفين والسياسيين من أصحاب الاتجاهين السابقين قد أصبحوا اليوم أصحاباً

والمثل السابق يلقي الضوء على المستوى الرفيع لعلم الشريعة في الإسلام، وعلى قدرته الفائقة على أحد الظروف المردية والاجتماعية خاصة بعين الاعتبار وقد أكد هذا العلم على مقاصد الشرع والمصلحة العامة وجعلهما معيارين مهمين لتفسير النصوص، كما وضع مبادئ قيمة، مثل مبدأ تغيير التعاليم الشرعية وفقاً لتغير المصنوع والأزمان، بما يعني وضع الشريعة في التاريخ أو الإقرار «بتاريخيتها»، بذلك أصبح التوصل - على مستوى آخر لا يقل أهمية، ومع الإجماع الكامل من حيث المبدأ على ثبات الأسس القرآنية وعلوها على الزمن - إلى تشريعات حلّاقة وشديدة لتتواءم أمراً «ممكناً» وضرورياً كما نشأت في الوقت نفسه مشكلة كبيرة تتعلق بتحديد أولئك الذين يمكنهم الكفاءة والسلطة لإصدار مثل هذه التشريعات الحلّاقة

كان الحلّ التصيدي المألوف لهذه المشكلة هو إسناد هذه السلطة لعلماء الشرع والإسلام لا يعرف نظام الكهنة ولكنه يعرف العلماء الذين يملكون العلم المطلوب لتفسير الشرع، صحيح أنهم فقدوا إلى حد كبير تلك المكانة المرموقة التي حظوا بها على مرّ التاريخ، ولقد كانوا في بعض الأحيان يجدون علمهم موضع جدّ لسلطة الحكام والتدخل بذلك في أمور السياسة ولكنهم صاروا في العهود المتأخرة تابعين لحكام الدين استعملوهم لتأييد مصالحهم، وفي العصر الحديث، كما سبق القول، أدّت «علمية» الحياة إلى انكماش تأثيرهم ومع ذلك فما زال علماء الإسلام، في نظر الجماهير الشعبية العربية التي تستمد هويتها من الإسلام، يتمتعون بقدر كبير من الهيبة والاحترام والتأثير الذي قد يستغل أحياناً لأغراض سياسية.

مهما يكن الأمر فهناك دولة إسلامية واحدة قامت في إيران على أساس تلك الهبة وذلك لاحترام ويمكن تفسير هذا من خلال الظروف الخاصة السائدة هناك فالاتجاه الشيعي المهيم يتيح لعلماء الشريعة وصفاً اسمي بكثير من وضعهم في البلاد التي يسودها الاتجاه السني والواقع أن سلطة العليا عند الشيعة تمثلها الإمام المعصوم الذي وهبه الله المعرفة العميقة بالمعاني الحميدة للقرآن الكريم وهذا الإمام المعصوم هو وحده الذي يمكنه أيضاً أن يؤول مفاهيم الحكم لدولة شرعية، غير أن هذا الإمام الثاني عشر



هي وحدها التي يمكنها تصديم الحواب لمن يسألها عن أهدافها ولكن سيتصح لمن يطرح السؤال - كما سبق القول - أنه لا توجد حركة واحدة بل عدة حركات

بدا أن هناك نقطة واحدة يبدو أن الإجماع يعقد عليها، وهي أن مهمة الدولة الإسلامية هي تطبيق الشريعة والواقع أن الشريعة ذات أهمية عظيمة في الإسلام إلى حد أن التعريف التقليدي (أو الكلاسيكي) للمسلم هو أنه ذلك الإنسان الذي تتمسك بالشريعة الإسلامية والشريعة تطمح إلى أن تكون شمولية، أي أن تنظم حياة الإنسان بأكملها سواء هي ذلك صلاته أو سلوكه في المجتمع. ويلاحظ من جهة أخرى أن الدول الحديثة في العالم الإسلامي قد عمدت - متأثرة هي ذلك بالعرب - هي محالات قانونية كثيرة إلى إدخال قوانين معتمدة كل الاعتماد على نماذج عربية، ولا يستثنى من هذا سوى قوانين الأسره والميراث (أي قوانين الأحوال الشخصية) التي بصيت هي جوهرها قوانين إسلامية<sup>١</sup> وهكذا، يعتبر الرجوع إلى الشريعة الإسلامية - بطموحها الشمولي - مشروعاً بالغ الصحاح والأهمية، ومع ذلك فمعما يبرز الأمر أن الشريعة الإسلامية ليست نظاماً جامداً، صحيح أن الله وحده هو المشرع، وأن التعاليم الشرعية التي نزل بها الوحي الإلهي في القرآن الكريم تعاليم أبدية ثابتة ولكن المسلمين، وعلى الرغم من ذلك، سرعان ما وحدوا أنفسهم مصطربين بحكم الضرورة للتوسع في هذه التعاليم، وذلك عن طريق الاقتداء بالسلوك الأمثل للنبي عليه الصلاة والسلام ومن خلال الإجماع والدعوة هي أكثر من الحالات، إلى هياس التشبه وبذلك أحسوا بالحاجة الشديدة إلى الاجتهاد في تفسير التعاليم التي جاء بها القرآن الكريم، ووجدوا الطرق والوسائل التي تعينهم على ذلك.

لتأخذ على سبيل المثال، مسألة قطع أيدي عمال السارق فالآية الكريمة تقول بوصوح «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا بئلاً من الله والله عزيز حكيم» (سورة المائدة، ٣٨) ولكن علماء الشريعة حددوا مجموعة من الشروط التي تحمل تنفيذ تلك العقوبة المناسبة أمراً عسيراً وهم يرجعون هي ذلك - فيما يرجعون إليه - إلى قول الحليمة عمر بن الخطاب (وهو الرمرر المجسد للعدالة الإسلامية) بآلا تقطع يد في محاعة ثم يستخلصون القاعدة العامة التي تنص على إعماء المحتاج من تلك العقوبة<sup>٢</sup>

هكذا يكون عالم الشرع قد وصل إلى أعلى سلطة، وبولى رئاسته الدولة  
 و صمى عليها الشرعية التي كانت تعتقدها والواقع أن التركيب المثلث للبطر  
 لهذه الدولة يعتمد اعتماداً مباشراً على المذهب الشيعي - أو بالأحرى على  
 صورة خاصة من هذا المذهب - ولكنه كذلك يصمم الشعب الذي يتحتم أن  
 يعترف بالرعييم الديني، حتى لو كان ذلك الاعتراف بشكل غير رسمي، إذ  
 يقتصر إجراء الاستعجاب للرعييم أو لمجلس الرعامة على الحالات المشكوك  
 فيها ويعدّ صوت الشعب هنا بمثابة صوت الله، ولك فكرة يبدو أنها تملك  
 وحدان آية الله حميني بحيث جعلته بهتم أعظم اهتمام بالاستعجابات  
 والمظاهرات الشعبية أو بالصلاب الدين قاموا باحتلال مبنى السفارة  
 الأمريكية في طهران - وقد أنبت الدستور - هي المادة ٥٦ - مبدأ السيادة  
 الشعبية - ويتطرق كذلك تشكيل نظام من مستشارين على المستوى المحلي  
 والمستوى الوطني بحيث يشارك السكان في تنظيم الشؤون العامة وفي رئاسة  
 المجلس الوطني الذي يملك الحق في تشريع القوانين (وذلك حسب المادة ٧١)،  
 وإذا بدا هذا مناقضاً للمعتمد للإسلامي الذي يمر أن الله وحده هو المشرع  
 فإن المشكلة تحلّ بوضع جميع القوانين التي أقرها المجلس الوطني أمام  
 «مجلس مرافقين» مكون من علماء الشرع الذين يمحضون هذه القوانين  
 ويحكمون بمطابقته لشرع أو مخالفتها له (المادة ٩١)

من الواضح أن تركيب الجمهورية الإسلامية لا يخلو من مشكلات فماد  
 يحدث مثلاً لو احتلّت آراء أغلبية الأعضاء المسحبيين من الشعب عن آراء  
 علماء الشرع؟

و المشكلة الأعقد من ذلك تأتي من تدخل الرعييم الديني تدخلاً «مباشراً»  
 في المسؤولية السياسية - إذ يجب عليه - بحكم الدستور - أن يقرّ تعيين رئيس  
 دولة بعد استجابه من قبل الشعب وكذلك إعدامه من منصبه إذا احتسب  
 الضرورة، كما يجب عليه أيضاً أن يشغل أعلى المناصب التشريعية والعسكرية  
 بل أن يولي وطيعة القائد الأعلى للحيش (المادة ١١٠) وهي هذه النقطة  
 بالذات لا ينوهر الإجماع بين علماء الشيعة - وقد جاءت أقوى الاعتراضات  
 على أفكار به الله حميني من جانب الرعييم الشيعي اللبناني محمد جواد  
 معنية - فهو يعتقد أن صلاحية العالم الشرعي - وذلك على العكس من الإمام  
 المعصوم - تقتصر على أمور شرعية محددة تحديداً دقيقاً، وليس لأي إنسان

والأخير قد احتمى هي نظر المذهب الشيعي ولن يعود مرة أخرى لكي يحكم الأرض إلا هي آخر الزمان. وحتى يحين ذلك الوقت فلا يمكن، أولاً أن توجد دولة شرعية كما يجب ثانياً على المؤمنين أن يسبرشدوا هي سلوكهم بعلماء الشرع الذين سوبون عن الإمام المعصوم بل يجب على كل مؤمن أن يسع أحد علماء لشرع الأحياء ويجعله مرجعه وحجته

بدلك استطاع علماء الشيعة أن يحتلوا مكانة مرموقة ويمارسوا تأثيراً غير عادي وقد استطاعوا أيضاً أن يحافظوا على تلك المكانة ويثبتوا ذلك التأثير بحاجتهم في الاستقلال عن الدولة، لثأتمه التي اعتبروها - بصورة قبلية - دولة غير شرعية، وبمحصلهم لصرائب خاصة بهم ووضعهم كل ثروتهم تحت إشرافهم ورقائتهم وهكذا أمكنهم - وهم في ذلك يمثلون الجماعة الوحيدة في الإسلام - أن يقيموا ما يشبه الكنيسة أو المؤسسة الدينية التي نحافظ على استمالاتها هي مواجعة الدولة

ولما رداد اعتراب الجماهير العريضة عن الدولة واتحد صورا عيمة، تقدمت هذه «المؤسسة الدينية الشيعية» لقيادة الحركة الشعبية الثائرة على الدولة التي كان رئيسها الأعلى وهو الشاه يعدّ عدواً للدين ومن ناحيته أخرى خرجت من بين صفوف علماء الدين شخصية رعيم مقنع هو آية الله الخميني الذي نجح نجاحاً مذهلاً في معارصته للشاه. وقد استطاع الخميني، من خلال وعيه برسائله أن يصنع التصور الشيعي عن مهمة علماء الشرع بصيغة جديدة فلم تقتصر مهمة العلماء على إصدار التعليمات الشرعية بل امتدت إلى تولي مهام الحكم. وقد عبر دستور الجمهورية الإسلامية في إيران عن هذا التصور الجديد تعبيراً واضحاً هي المادة الخامسة التي تقول

«هي زمن غياب الإمام المعصوم (أي الإمام الثاني عشر في ترتيب الأئمة المعصومين) - عجل الله تعالى بعودته - بمهد بسلطة الحكم في جمهورية إيران الإسلامية وبقيادة الجماعة لواحد من علماء الشرع ينصف بالعدل، وتقوى الله، والشجاعة، والحكمة والصبر، بحيث تعترف به الجماعة وتقبله رعيماً لها وإذا لم يوجد عالم شرعي توافق عليه الأغلبية يتولى مهمته رعيم أو مجلس رعماء مكون من صفوف علماء الشرع، وذلك وفقاً للمادة ١٠٧ من الدستور»





جميع مسلمي الهند لا يمكن أن تتحقق أو أن نكتب لها النقاء إلا في إطار دولة وطنية حديثة - غير أن الجماعات الإسلامية الأخرى وقمت ضد هذا التصور واعتبرته شكلاً من أشكال «العلمانية» و«بوعا» من التحلي عن انصاف القديم للجماعة الإسلامية العالمية وقد كان من بين أعضاء هذا الاتحاد المعارض مثقفون أصوليون وبعض علماء الدين القرائيين أو التقليديين الذين تحوّلوا من أن تؤدي مثل هذه الدول الحديثة إلى إضعاف تأثيرهم وتهديد مكانتهم واستمرت الحلاقات والصراعات بين الطرفين دون أن تحري حاورها أبداً وتستت هذه الصراعات في أن تعبر باكستان حتى الآن ثلاثة دسائير، وإن تشق بجلالادش عنها، وأن لا تعرف الدولة الباكستانية استيضة بعد ذلك الاشتقاق أي شكل من أشكال الاستقرار

إن التصورات السياسية للحدائين - هي باكستان وهي غيرها - تسحق وقفة تأمل عن كتب، لأنها سيئ - بصورة أوضح مما حدث هي الجمهورية الإسلامية في إيران - أن الإيمان الثابت بالإسلام يتسق مع السيادة الشعبية والديموقراطية ولا تتعارض معهما والواقع أن هؤلاء الحدائين أو المحدثين يطلقون من تصور عن الإنسان يقوم على أساس أن البشر جميعاً متساوون أمام الله سبحانه، كما يؤكد بالإضافة إلى ذلك - ووفقاً للآيتين الكريمين اللتين سبق الحديث عنهما (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة . « إلى آخر الآية ٣ من سورة البقرة و «وهو الذي جعلكم خلائف في الأرض . « إلى آخر الآية ١٦٥ من سورة الأنعام) - أن الله حلّ شأنه قد جعل الإنسان خليفة أو نائبه على أرضه. يضاف إلى ذلك أيضاً فهم جديد لأحد مصادر التشريع القديمة الثابتة، وهو الإجماع، فلا يمكن أن يتسق مع الإيمان بعدالة الله أن يسمح سبحانه بأن يجمع المسلمون على صلال أو خطأ، ويترتب على هذا أن يكون التشريع الذي يجمع عليه عامة المسلمين حراً من التشريع الإلهي وإذا بحث الأمر من منظور التصور لتقليدي وحدياً أن مثل هذا الإجماع يسعى من ناحية أن يتوصل إليه علماء الشرع وحدهم، وأنه من ناحية أخرى أمدى ثابت مثله في ذلك مثل الشرع في مجموعته. ويعرض الحدائيون على هذين المبدأين فيترصون أن كل إنسان بهنك الحق والصدرة على المشاركة في تكوين الإجماع وأن الإجماع بفسه محدد برمن معين بحيث لا يكون على لأحبال لمقبلة أن تقتيد به، بل

من سلطان على أي إنسان آخر فيما يتجاوز هذه الأمور والواجب على المسلمين أن يتحددوا قراراتهم السياسية بأنفسهم بشرط أن يتم ذلك بطريقة الحال في إطار الشرع<sup>١</sup> ويؤدي أية الله شريعة مداري - وهو يمثل القطب الديني المعارض للحميني - راء مشابيه لرأي الرعيم الديني - وإذا عصصا الطرف عن المبررات الدينية لهذه الاعتراضات أمكننا القول بأنها تنطلق من الخوف من أن يؤدي انحراط علماء الدين في الأحداث السياسية الجارية إلى صياغ هيئتهم وسلطتهم والواقع أننا نلمس لدى الحميني نفسه ميلاً واضحاً «للاعتكاف بعيداً عن القضايا والأحداث اليومية، وذلك على الرغم من إصراره على ترك الباب مفتوحاً للتدخل بنفسه في أي وقت يشاء

ينصح مما سبق أن الجمهورية الإسلامية تجمع بين العناصر التقليدية والأصولية والحداثية، وهي تمتد جذورها في الأفكار والتصورات الشيعية القديمة عن عدم شرعية الدولة الدينية وعن الوظيفة الأساسية لعلماء الشرع ولكنها طوّرت تلك الأفكار والتصورات وأضافت إليها - ولو هي حدود معينة - فكرة السيادة الشعبية، والتمثيل النيابي والمشاركة الشعبية وبحر لا يعثر على الخطوات التمهيدية لهذه الإضافات الجديدة إلا في الدستور المارسي الذي يرجع لعام ١٩٠٦ - ١٩٠٧ - ويتضح من هذا الدستور الأخير أننا نصدّد تصورات ليبرالية مأخوذة عن أصول عربية، بل إن هذا ليتضح أيضاً في الشكل الذي كتب به ذلك الدستور وأما كان الأمر فالمؤكد أننا أمام تطور إيراني - شيعي - من نوع خاص.

وقد يحذر بنا أن نشوق وجود النموذج الأمثل للدولة الإسلامية هي باكستان، وهو النموذج الذي استق عن رغبة مسلمي الهند في أن يحددوا مصيرهم في دولة خاصة بهم ولكن يظهر هنا أيضاً للعيان مدى صعوبة الاتفاق على ماهية الدولة الإسلامية وما ينبغي أو ما يمكن أن تكون طبيعتها في ظل الظروف الواقعية للموسسة هي عصرنا الحاضر لقد نشأت الحركة الباكستانية في الفترة الرسمية الواقعة بين الحربين العالميتين كردّ فعل على محاولات إصغاء الطابع الهندوسي على الروح الوطنية الهندية أي على المحاولات المستمرة للتوحيد بين هذه الروح الوطنية وبين الديانة الهندوسية ولقد حرّحت الطليعة الداعية للحركة الباكستانية من صفوف الطليعة الوسطى المثقفة ثقافة عربية. وقد تصوروا أن الجماعة التي يمكن أن تصم

إلا إلى استشارة البرلمان وأن قراراته يجب أن تطاع وأما عن مطالبه الحاكم بضرورة التحلي عن منصبه إذا فقد ثقة الشعب فإنها تظل مسألة نظرية بحتة والواقع أن بصورات المودودي تلتقي في بباط كثيره مع بصورت الجمهوررية الإسلامية في إيران والمشرق الأساسي بينهما هو أن الدور الذي يقوم به علماء الدين عند المودودي ليس دور مهمل والجدير بالذكر أن المودودي نفسه لم يكن من علماء الدين وأنه يعارض مع الأصوليين - الدين بعد واحد منهم - التأثير الكبير لعلماء الدين وهكذا تصبح للحاكم سلطة يصعب وضع حدود لها أو الرهانة عليها والتحكم فيها<sup>٩٠</sup>

وهي ليست بحد صورة حدرية متطرفة للأصولية عند العقيد معمر القذافي إنه يذهب في مراجعته لمصادر الإسلامية الأولى إلى حد عدم الاعتراف إلا بالقرآن الكريم وأعمال كل ما عداه حتى السنة النبوية الشريفة وليس هي ومع القذافي من حيث المبدأ أن يمكن السنة كمعيار ومصدر أساسي للتشريع ولحياة المسلمين إلا اعتبر ذلك نوعاً من الإلحاد ولكنه يرى أن المأثور السي لا يمكن الاطمئنان إليه، ولا يمكن اعتباره مصدراً أساسياً للتشريع والواقع أن شكوكه حول المأثور من الأحاديث النبوية قد يكون لها ما يبررها، وعلماء السنة أنفسهم يعرفون حق المعرفة أن هناك عدداً كبيراً من الأحاديث والأخبار المكذوبة عن كلام الرسول عليه الصلاة والسلام وعن حياته وأعماله ولكنهم (أي علماء السنة) قد وجدوا الحل لهذه إشكله، إذ اعترفوا بأصالة عدد محدود من المجموعات التي تضمنت تلك الأخبار والأحاديث الصحيحة الإسناد واعتمدوا عليها - وهذا أدى تجاهل القذافي للسنة إلى أن يعلن أن تفسير العلماء لتفسيرين للسنة غير ملزم وبذلك أعطى لنفسه مجالاً واسعاً لتفسير القرآن الكريم تفسيراً خاصاً<sup>٩١</sup>.

والجدير بالذكر أن القذافي بدوره يعتبر أن الشعب هو خليفة له في أرضه، وقد أقام على هذه الفكرة تصوراً عجباً لديموقراطية فهو يستكر النظام النيابي بأعضائه وأحاربه وبرلمانه ويشيد بدلاً منه نظاماً للديموقراطية المباشرة يتكون من بناء معقد من المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية التي يحرص المشركون عليها على أن يبقى المسؤولون الكبار في الدولة حاصعين للإرادة الشعبية وقد بدا، إلى جانب ذلك تعبير الأبيي الاقتصادية والاجتماعية تعبيرات ذات صبغة اشتراكية فنظام الأحرار



يسمى عليها أن نجد الإجماع الخاص بها. بذلك يستطيع الإجماع بالطابع التاريخي والديموقراطي، ومن ثم تكون المؤسسة الكاملة بتحقيق الإجماع هي البرلمان

استطاع الحداثيون الباكستانيون في البداية ومن حيث المبدأ أن يروّحوا لهذا المنصور ولكن الأصوليين والعلماء التقليديين عارضوهم معارضة مبررة وتوصلوا إلى بعض التمارلات التي لم يرضوا عنها هي البهانة رضاء ناما صحيح ر الدستور الباكستانية قد أقرّت ضرورة اتفاق جميع القوايين مع تعاليم الإسلام كما شكل مجلس من علماء الدين مهمته فحص هذه القوايين والتأكد من شرعيتها. غير أن هذا المجلس لم يكن يتمتع - على العكس من نظيره في إيران - بحق الاعتراض (الميتو) بذلك لم يكن عريضا أن يبدو التثوية بالإسلام هي منطوق القوايين مجرد ر حرف جمالي حال من أي معنى أو مصهور فعلي ولذلك انقلب الاتهامات على الحداثيين بأنهم لا يحتلمون هي شيء عن العلمانيين بل إن هؤلاء يستعملونهم هي إحصاء رعتهم لتحقيقه هي فصل الدين عن الدولة أصف إلى هذا أن البرلمان لم تكد تقوم له قائمة. إذ دأبت الحكومات على التدخل هي شؤونه لتحقيق اعراضها بل طالما لحاب إلى إلغائه ومن ثم تعذر أن يصبح التمثيل المبني تجسيدا للإجماع الذي يمكنه أن يصيف إصافاب حلاقة للشريع الإلهي

وهي عام ١٩٧٧ استولت جماعة من الصباط على مقائيد الحكم وسارت على نهج اصولي واصبح لكسب القاعدة الشعبية التي كانت يعتقر إليها إلى صفوفها وقد استند القائمون بالانقلاب قبل كل شيء لـ «جماعتي إسلامي» أي الجماعة الإسلامية التي تعتبر أهم منظمة إسلامية هي باكستان وقد سار الأصوليون إلى حد ما على المسادئ الدينية نفسها التي يسير عليها الحداثيون، ولكنهم توصلوا إلى نتائج مختلفة فالمؤسس الأول لجماعتي إسلامي والمفكر الرئيسي فيها وهو أبو الأعلى المودودي يعتقد أيضا أن الاسان هو خليفة الله على أرضه، ويبرز بذلك إقامة شكل برلماني وانتخاب الحاكم انتعاا شعبيا ولكنه يحصع الوطنية التشريعية للبرلمان لحدود الشرع الإلهي وتعانيه بصورة أكثر صرامة مما يفعل الحداثيون كما يرفض فكره إمكان التوسع في هذا الشرع عن طريق الإجماع أما عن الحاكم المنتخب هل المودودي جعل له من الساحة العلنية سلطة مطلقة ويرى أنه ليس في حاجة



لجماعة، إذ لا يمتزجون بوجود مسلمين إلا هي جماعتهم، ويعبرون كل من عداهم من الكفار وهم يرفضون قبل كل شيء أن نكون لهم أي علاقة مع الدولة المصرية، ويحظرون على أبنائهم دخول المدارس «بحكومة أو الالتحاق بالخدمة العسكرية وهدفهم هو تدمير الدولة وتدمير الخطط ووسائل العنف اللازمة لذلك بل لقد قاموا بالفعل بتصيد بعض الهجمات الإرهابية<sup>١</sup>». وحركة المقاومة لدينية التي دخلت في سوريا في صراع شديد مع الحكومة تحت اسم «الإخوان المسلمين» يدل على وجود مثل هذه الظاهرة وارتباطها في عدد من البلاد الإسلامية بحركات مشابهة

ومن الواضح أن حيلة الأمل الكبيرة وراء هذه التطورات تتمثل في ثورة المصعب على أسلوب الحياة الحديث كله، والسخط على «المجتمع الاستهلاكي» الذي لا يقوم على أسس أخلاقية والبحث عن «حياة بديلة» أصبحت تبحث عنها أيضا في أوروبا وأمريكا، وتنقذ لهذه الأشكال المتطرفة أهميتها كأعراس مرصية قبل كل شيء لأنها لم تكن بوضوح أصلا لو لم توجد مواقف وحركات أخرى مقاربة لها - وإن تكن أقل منها تطرفا - في دو ثر شعبيه واسعة، لاسيما بين الشباب.

وتحاول حكومات الدول «الديوية» بطبيعته الحال أن تقمع لحركات المتطرفة كما تحاول في الوقت نفسه أن تستجيب لحاجة الطبقات الشعبية المعرصة إلى تحقيق هويتها الإسلامية، وذلك لإبعادها عن اضطرف ومضربها من الدولة ويصبح هذا بالفعل هي بصوص الدسبير وذلك باستثناء الدولة الوحيدة ذات الأغلبية المسلمة وهي تركيا التي يصر دستورها على أنها علمانية ولا تصح لئدين أي مكان في مؤسساتها الرسمية

وأما في بدوميسيا فتجد الدستور يصر على نوع من الارتباط العام بالدين، وذلك عندما يعنى أن الأيمان بالله هو الأساس الذي يقوم عليه لدولة. ونلاحظ باستثناء هذين الدولتين أن الماعدة العامة هي النص على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة - وذلك حتى في البلد «المصبوغ» بصغة ماركسية واضحة، وهو اليمن الجنوبي (راجع دستور الجمهورية الشعبية اليمنية الذي يرجع لعام ١٩٧٠ المادة ٤٦) أما في سوريا التي يحافظ فيها عدد كبير من السياسيين على التراث العثماني فقد نحاشى الدستور منذ وقت طويل الاعلان عن دين الدولة، وإن كان قد شرط أن يكون رئيس

والمرتبات يستبدل به نظام تعاوني مشترك. وعلى الرغم من عدم المساس بالملكية الخاصة، فقد أمر بآلا تملك أحد أكثر مما يحتاج إليه حاجة ضرورية. وهو يصنع برنامجاً للاصلاحى هي مقاس الرأسمالية والشيوعية «كنظريه ثالثة» والواقع ان اهداف المداهى نستحق الاهتمام، ولكن جهودهم لجعل نظريته او برنامجهم نموذجاً لبلاد أخرى نظل جهوداً محدودة التأثير بدرجه كبيره ويرجع ذلك الى أن المصلح الليبي - بفصل الثروة النفطية لبلاده - لا يكتسب سوى عائد يمكنه من الطرؤف لعادية أن يحببه من وراء أهدافه الطموح ولذلك سعدت على غيره أن يحاربه ثم إن من الصعب أن تعرف مدى جذر افكار الصدي هي الدين الإسلامى. وأخيراً همما لاشك فيه أن وعي هذا القائد والمصلح برسائله يحمل صغته الإسلامية ولأنه أن حرصه على وصف افكاره وتصوراته بأنها إسلامية - يصنع شرعية طموحه لرعايته ونعنه الجماهير الشعبية العريضة

إن لدول الثلاث (سبى) رصدها احوالها وهي إيران وباكستان وليبيا تطمح كل على طرفتها إلى أن تمتد جذور أنظمة حكمها هي العميدة الإسلامية ولا يسرى هذا على الدول الأخرى التي تتألف غالبية سكانها من المسلمين، وإن كان عليها أن تحسب حساب هذه الأغلبية وأنحدها بعين الاعتبار ذلك أن الرعية الملحة هي التمسك بأشكال الحياة الإسلامية، وربما أكثر من ذلك بمرور الهوية الإسلامية هي رغبة قوية وملحوظة هي كل وهب وهي كل مكان على وجه التمريب من العالم الإسلامى ولقد طالب حاول المسلمون وبصور منكروه أن ينظموا أنفسهم لكي يحولوا تلك الرغبة الى واقع فعلى

وأشهر تلك المنظمات هي جماعة الإخوان المسلمين التي نشأت في مصر هي وأحر العشرييات وتحولت في خلال الأربعينيات الى حركة جماهيرية واسعة ثم دخلت في صراع مع عبد الناصر اسدي صربها بقوة، ولكنها انتشرت في بلاد أخرى ومارالت قائمة هي مصر على عهد السادات ومع ذلك فلم يعد الإخوان المسلمون بمسكون ببرنامج الحركة الإسلامية، إذ يوجد إلى حاسهم عدد كبير من الحركات الصغيرة التي تفوقهم عمداً وتطرها مثل الحركة التي عرفت باسم «جماعة التكفير والهجرة» وهي تكسر المجتمع القائم وتدعو إلى انهجره بعيداً عنه وقد تحولت الأصولية عند هذه الجماعة إلى «نحلة» أو «فرقة»، فاعضاؤها لا يبروحوون إلا من دخل

أوصاع المرأة فيما يتعلق بتعدد الزوجات، والطلاق، وسلطة الزوج الح (وهي التي صدر بها القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٧٩) وقد أكدت الحكومة تأكيداً «قاطعاً» أن التعديلات الجديدة لا تعارض مع مبادئ الشرع، وطالبت أكبر علماء الدين بتأييدها، ومن الواضح أن جميع الاحتمالات الجديدة في التفسير قد طبقت بعينه الوصول إلى حلول متطورة<sup>١١٢</sup>.

لعل المثل السابق من منصر يوضح لنا كيف أنه لم يعد من الممكن، في الأوطان ذات التاريخ الحصارى العريق، تجاهل مصالح الأقليات غير المسلمة أو إعمالها عند اتخاذ القرارات والمواقف السياسية الحاسمة

وربما كانت الحقيقة الأهم من كل ما سبق هي أنه توجد اليوم أكثر من أي وقت مضى مجالات حيوية واسعة لا يقدم فيها الدين توجيهاً كافياً «للحسم» في قضايا ومشكلات جريئة لا حصر لها وتعرضها ضرورات الحياة اليومية وهذا يكون ربط هذه القضايا والمشكلات بالدين أمراً ممكناً عندما يتوسع أصحاب القرار في تفسير المبادئ الدينية توسعاً شديداً وإذا كان من الأمور الطبيعية والمفهومة أن يحدد المسلمون في الإسلام «السد الحاصر» الذي يتحأون له ويظلمشون إليه، فمن لخطر الشديد عليهم أن يتوهموا أنهم سيحددون الحل المناسب لمشكلات المنصر كبيرها وصغيرها في الانصياع بلا تدبر كاف لتعاليم كسائها، المدم برداء الحلال والوفاء ولن ينصف الإسلام من يرغم أنه يطالب المؤمنين بمثل هذا بخصوع الأعمى هالواقع أن الإسلام لا يسلب الإنسان حق لبحث عن القرار الصحيح والكماح في سبيل التوصل إليه

وأحيراً فقد حاولت أن أقدم بعض التأملات في الدور السياسي للإسلام في عصرنا الحاضر وإني لأتمنى أن أكون قد وفقت على الأقل في توضيح مصطلحين

١- ليس الإسلام هو القوة، الأصلية المحركة لموجة البعث الإسلامي التي نلاحظها اليوم في العالم صحيح أن الدين المشترك هو أساس الشعور بالتضامن بين الشعوب الإسلامية كافة ولكن العامل المشترك بين تحركات الإسلامية الراهنة لا يأتي من الدين وإنما يأتي من الموقف التاريخي الذي تحد نفسها فيه مع كثير من الشعوب غير الإسلامية وهو موقف التبعية للدول الصناعية الغربية والبحث اليائس عن نوحه بعينها على التحرر من تلك التبعية.

الدولة المتحبة مسلماً كما نصّ على أن الشريعة الإسلامية هي مصدر، أو أحد مصادر، التشريع الأساسي وقد مرّ وقت على سوريا سمعت فيه الإشارة هي الدستور إلى دين رئيس الدولة (دستور ١٩٦٩). وفي مصر ثم نصّ على دين الدولة (دستور الجمهورية العربية المتحدة لعام ١٩٥٨) ولكن الدولة اضطرت بعد ذلك في كلتا الحالتين إلى النص على أن دين الدولة هو الإسلام، وذلك برصية للشعب واستجابة لشارعهم.

وطبيعي ألا تقع الحركات الإسلامية بالاكتماء بالنص على الإسلام في الدساتير، فمطالبها «أسلمة» المجتمع والسياسة والدولة (أو صنفها بالنسبة الإسلامية) يذهب إلى أبعد من ذلك - وعلى الرغم من تفرق أهدافها وعدم وصوحها فإنها تمارس على الحكومات ضغوطاً شديدة ومع ذلك فهناك حدود تقف عندها هذه الضغوط مهما كان تأثيرها وثمة حقائق وأهمية نصد محاولات الأسلمة أو تعمل على الأقل على التصرف معها بطرق محتامة

لنلق الآن نظرة أخرى على مصر بعد وفاة عبد الناصر ساد جو بدا مناسباً للأسلمة. صحيح أن دستور سنة ١٩٧١ قد أعلن - بشكل حذر نسبياً - أن «مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع» (المادة رقم ٢) ولكن ذلك فتح الباب أمام المطالبة المدحة بحمل الشريعة الإسلامية نصها هي أساس التشريع بأكمله. ولم يلبث الإثارة بروتها هي سنة ١٩٧٢، وساد الانطباع بأن الحكومة ستقصر في تلك المطالب، أعلن الأقباط احتجاجهم بكل حرم وقد اعترضوا بوجه عام على أسلمة التشريع وبوجه خاص على المناقشات التي دارت حول تنفيذ عضوية الإعدام في حالة الارتداد عن الإسلام وهو إجراء لم يكن في الحقيقة موجهاً ضد المسلم، مرتدّ عن دينه، لأن هذا أمر لا وجود له من الناحية العملية، بقدر ما تصور الأقباط أنه موجه ضد المسيحيين الذين كانوا لأسباب شخصية بجنة يتحولون بصورة مؤهلة إلى الإسلام وذلك - على سبيل المثال - لتيسير أحوال الطلاق، وسرعان ما سمّاه الاحتجاج القوي للكنيسة المبطية كبار المسؤولين في الدولة إلى وضع حدّ لأي إثارة لهذه النقطة. ومع أن حركات الإثارة من جانب الإسلاميين المظهرين لم تتوقف عنهم لم يستطيعوا هي سنة ١٩٧٩ مع إصدار مجموعه من التعديلات المهمة في قانون الأحوال الشخصية لتحسين





## عمر الأول

(١٩٧٢)

ولد ثاني الخلفاء الراشدين عمر الأول  
(عمر بن الخطاب بن نوفل، الملقب بالماروق  
عمر، أي الذي يوصل بين الحق والباطل)  
حوالي سنة ٥٩٠ ميلادية في مكة، ودخل في  
الاسلام حوالي سنة ٦١٨، وهاجر مع ارسول  
عليه الصلاه والسلام وأصبحه سنة ٦٢٢ إلى  
المدينة حيث أسست الدولة الاسلامية الأولى  
كان عمر رضي الله عنه أقرب الصحابة إلى  
النبي عليه السلام وإلى أول خلفائه أبي بكر  
الصديق الذي توفي سنة ٦٣٤ فتولى عمر  
الخلافة من بعده، وخلال السنوات العشر التي  
قضاها في الحكم فتحت جيوش المسلمين  
مناطق واسعة من الدولتين المجاورتين وهما  
الدولة البيزنطية والدولة الفارسية، وبذلك  
وضعت حجر الأساس للدولة الإسلامية  
العالمية، وقد سقطت دمشق، التي احتلت لأول  
مرة سنة ٦٣٥ لثمرة قصيره بعد الانتصار  
الحاسم على البيزنطيين في معركة اليرموك،  
سموفا نهائيا هي يد المسلمين بعد ذلك سنة  
واحدة. ومع احتلال القدس وأنطاكية في سنة

حل أبي لاهرب من عسيرة  
له - أبي عشرينه الله

عمر بن الخطاب  
رضي الله عنه،

٢- وبصرف النظر عن هذا العامل المشترك الذي يجمع بين الشعوب الإسلامية والشعوب غير الإسلامية، فلا يمكن الحديث عن حركة إسلامية واحدة. إن العقيدة الإسلامية ليست على الإطلاق نظاماً جامداً متصلباً يقصر المؤمنين به على سلوك محدد - كأن يقسروهم مثلاً على الرجوع للعصور الوسطى كما يقول أحد الأحكام المتخيرة المنتشرة لديها - إن العكس من ذلك تماماً هو الصحيح، فإمام المسلم محال واسع لتقديم تفسيرات خاصة للعقيدة والشريعة، ولا يحاد قرارات خاصة قد تتقدم به إلى الأمام أو ترجع به إلى الوراء. ولقد تكوّن لدى الشعوب المختلفة كما تكوّن لدى الجماعات المتباينة حركات واتجاهات شديدة التنوع، وكلها تجد في الإسلام الثقة بالذات والهدية، والشرعية، ولقوة الدافعة لها على حلّ مشكلاتها وتحقيق مصالحها وهي جميعاً تستحق من العرباء عنها أن ينظروا إليها بعين الاحترام ويبدلوا الجهد الكافي لمهمها.



## عمر الأول

الجماعة هي النجسب الأرضي للدين وكانت أي محاولة للفصل بينهما - على أساس نظرية الدولتين مثلاً - أمراً مسيحياً فقد كان حلّ الجماعة معناه القضاء على الدين

وكان أخطر الأمور التي واجهت المسلمين أن محمداً عليه السلام لم يترك وراءه خليفة ولا تعليمات بكييفية تحديد خليفة بعده وكان على الجماعة أن تتولى هذه المهمة بنفسها وكان من الطبيعي أن يرجع المسلمون إلى لاجراء الذي كانت تتبعه القبائل العربية لاختيار رئيس القبيلة أي إلى اختيار الرجال الأحرار من أنساء القبيلة وهم تكن جميع الأصوات بطبيعة الحال ذات وزن واحد فنتيجة الانتخاب كانت تعكس التفاوت هي يعود الباحين

تبين بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام في سنة ٦٣٢ أن الجماعة الإسلامية منقسمة إلى أحزاب مختلفة. وكان أحد هذه الأحزاب يتكون من «المهاجرين»، أي من المسلمين الأوائل الذين آمنوا بالرسول والنصوا حوله هي مكة، ثم هاجروا معه إلى المدينة هي سنة ٦٢٢ حيث أسس هناك أول دولة إسلامية وكان الحرب الثاني سائف من «الأبصار»، وهم من قبائل المدينة الذين شاركوا في وضع الأسس الأولى للدولة ثم طهر، هي البداية على الأقل حرب ثالث من بني هاشم أي من أقرب أقارب الرسول، سواء منهم من هاجر معه أو من لم يهاجر كان مرشحهم هو علي، ابن عم الرسول الذي كان يعير شك يتمتع بقدر عظيم من الهيبة والاحترام ولكن يبدو أن يعود الهاشميين في ذلك الوقت لم يكن كافياً لاشراكه هي المنافسة بشكل حدى وأعلن الأنصار، الذين ارتدوا النبي على مدى عشر سنوات عن رعينهم هي أن يكون واحد منهم هو خليفة غير أنهم عجزوا عن تحقيق هذه الرغبة، لاسيما وأنهم لم يستطيعوا تتغلب على الخلافات القبلية التي كانت لا تزال محتدمة بينهم وهكذا انحصر مجال الاختيار بين رعيي المهاجرين، وهم أبو بكر وعمر وتنازل عمر لأبي بكر الذي يكبره هي نفس، هيابيه المسلمون أول خليفة لرسول الله ولما توفي أبو بكر بعد ذلك بسنتين تولى عمر بن الخطاب الخلافة دون أي صعوبة تذكر<sup>(١)</sup>.

وصفت أحيال المسلمين اللاحقة أبا بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب بالعلماء الراشدين واعتبر بعض المتشددون أن هؤلاء الأربعة هم العلماء الحقيقيون وكل من عداهم ممن جاء



سوريا هي سنة ٦٢٨، وهي أثناء ذلك مهّد الانتصار على الفرس هي الفادسية لفتح بلاد الرافدين، ثم تم فتح بلاد فارس بعد معركة نهاوند حوالي سنة ٦٤٠ وهي سنة ٦٣٩ دخل أحد جيوش المسلمين مصر البيزنطية وتم الاستيلاء على الإسكندرية سنة ٦٤٢، وعلى طرابلس الليبية سنة ٦٤٢ ترك عمر إدارة هذه المعارك لقواره، بينما أمسك بيده مقاليد السلطة لمركزه وطبع شخصيته الحارمة على الدولة الإسلامية بأسرها وهي سنة ٦٤٤ قتل عمر لأسباب عبر معروفة بيد عبد مسيحي، وانتقلت الخلافة بعده إلى عثمان بن عفان.

سعرص الديانات والدور لامتحان قاس عندما يموت مؤسسوها، الأوائل وقد قامت السلطة التي بلع بها النبي محمد رسالته واتخذ قراراته الحاسمة على الوحي الإلهي، ولذلك كانت بالنسبة للمؤمنين بالإسلام سلطة مطلقة ومؤكدة ولم يكن لأحد من العلماء الراشدين أن يرغم لنفسه سلطة تقاربها أو تقارن بها، وذلك لأن الوحي لإلهي بمصه قد وصمه بأنه «حاتم النبيين» «ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وحاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليماً» (سورة الأحزاب، ٤٠)

ما الذي كان يمكن أن تسند إليه الجماعة الإسلامية بعد انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى؟ كان الوحي الذي برل على محمد وهو القرآن الكريم، موجوداً بظيمة الحال، ولكنه لم يكن قد دؤن بعد، كما كان يحتاج إلى التفسير والتطبيق على المشكلات المتحددة للحياة اليومية. لقد تضمن تعاليم عامه حداً لهداية الجماعة وتنظيمها ولكن الجماعة، كوحدة اجتماعية وسياسية، كانت منذ البداية عنصراً أساسياً من عناصر الدين الإسلامي. لقد شأت المسيحية قبل ذلك بستة قرون وامت في إطار النظام السياسي العلماني للدولة الرومانية التي كانت تصح المحال لديانات محنمة ولا يشترط عليها إلا أن تعطي لقيصر ما لقيصر أما في البية الاجتماعية لبلاد العرب فقد بقيت العوامل الدينية والسياسية متداخلة ومتشائكة بحيث لا يمكن الفصل بينها وهكذا أتاحت لمحمد الفرصة وأهبطت الضرورة أيضاً أن يحمل من الإسلام نظاماً دينياً وسياسياً متكاملًا وقد تحقق له هذا عن طريق الارتجاع بالإسلام والجماعة الإسلامية «هوى» الوحدات القائمة هي بينه، أي هوى القبائل العربية كانت



نحارة المواهل مع سورنا ولم يكن عمر من أوائل المؤمنين بالإسلام. بل يقال إنه ساهم فترة غير قصيرة في اصطهادهم ولما حل الرجل المرموق في الإسلام - وكان ذلك قبل نهضة بسوس هائلة - كان ذلك كسبا كبيرا للجماعة الإسلامية الصغيرة ودفعه قوة لها كانت قوته لجسدية وقوامه الطويل الصارع تظهرانه في صوره المحارب المهاب وقد شارك بالفعل في بعض المعارك الإسلامية المبكرة ولكن دوره الرئيسي يقوم على كونه هو الصحابي المقرب من الرسول عليه السلام وموضع مشورته ومع ذلك فقد تقدم عليه - وفاقه في الاصطلاح بهذا الدور - أبو بكر الصديق الذي بشأه في الظروف نفسها، كما كان أكثر منه سنا وأسبق منه في الدخول في الإسلام وقد اتحد النبي عليه السلام من بينهما روحين به

ومما يشهد على قدرة النبي عليه السلام على القيادة وموهبته الفذة ههنا كما يدل كذلك على الخلق البرهيع لأبي بكر وعمر، أنه لم يقم بينهما أحد أي نوع من المنافسة وبعد تولي أبي بكر أمر الخلافة استمرت الصلة الوثيمة بينه وبين عمر الذي كان له حتى في ذلك الوقت - بمصل شخصيته القوية - تأثير كبير في تدبير شؤون الدولة وربما يكون هذا الرجل العفيف الذي لم يحل في بعض الأحيان من فظاظه، قد تعلم الكثير من أبي بكر الأهدأ منه طمعا والأكثر حكمة وليس من شك في أن الاثنين كما هب الحلمين الطبيعيين نسي عليه السلام، كما كانا أفضل وأقدر من كل منافسيهما على تسير شؤون الجماعة الإسلامية على نمطه الطريق وبالمعنى نفسه الذي أراده الرسول.

لم يستطع الفرار السريع الناجح - في جسم موضوع «خلافة بعد وفاة النبي» - أن يحل جميع مشكلات الجماعة الإسلامية كانت أكثر القبائل العربية، هي العناصر الأخيرة من حياة النبي عليه السلام هذا المعروف عتراضا كليا أو جزئيا بنيوته وقيادته وانصبت إلى صفوف الدولة الإسلامية ولكن الالتزامات والواجبات التي تترتب على ذلك، من تصيد للأوامر وتحمل للمسقات بدت للكثيرين بعثرة عنه ثقل الوطأ عليهم فلما انتقل محمد إلى الرفيق الأعلى، اسهر عدد من القبائل المرسعة للخروج على الإسلام وقامت سلسلة من حركات الردة تحت قيادة بعض «الأسياء» الكذابين وقد رحلت الفترة القصيرة لحكم أبي بكر (من ٦٣٢ إلى ٦٣٤) بالجهود الشاهقة

بعدهم محمد بن عبد الله بن علي بن أبي طالب كذا، في أثناء حياتهم، موضع خلاف بين أنصارهما والخارجين عليهما، ولهذا يحتل أبو بكر وعمر في الوعي التاريخي للمسلمين مكانة فريدة، بل إن عمر يعزى على سلمه بكثير، ربما بسبب طول فترة حكمه التي امتدت عشر سنوات وثبتت فيها دعائم الدولة الإسلامية العالمية وترجمت مؤلفات المؤرخين المسلمين، بل كذلك كتب علوم الدين والشريعة والأدب، بأخبار مستفيضة عن أعماله وأقواله وقراراته الحارمة.

ومع ذلك فليس من السهل تكوين صورة عن عمر يمكن أن تصمد أمام الشروط التي تتطلبها المؤرخ النقي الحديث فلم تكن الأحبار التاريخية عند الرواة المسلمين الأوائل غاية في داتها بل انحصرت قيمتها في تكوين صورة تاريخية دالة ومتسقة مع معتقداتهم وتوقعاتهم، أو صورة تتوافق فيها لوقائع مع هذه المعتقدات والتوقعات. لذلك كان قدر كبير من الأحبار والمعلومات التي وصفت عن عمر نوعاً من «حكايات الخوارق» أو الروايات التي تروى عن الأنطال والعظماء وتهدف لاستخلاص العبرة والموعظة منها. أضف إلى ذلك أن الكثير من تلك الأحبار لا يخرج عن كونه مجرد تهيؤات أو بحوثات شرعية تلميحية حادة المسلمين إلى معايير يقينية يهتدون بها في سلوكهم لقد كانوا يستمدون عن طيب خاطر للمودح والقدوة العالية للحليمة العظمى، وذلك في الأحوال التي يصعب عليهم فيها أن يجدوا نصاً وصحفاً في الكتاب الكريم أو في السنة المشرفة بل إنما اكتشف في بعض الحالات أن القاعدة أو التنظيم الذي بسبب إلى عمر (رضي الله عنه) ليس سوى نوع من التنظيم المنهجي ومن الشبكات أو التأكيد لممارسة عملية ظهرت وتطورت في عصر لاحق وبين أن عمر هو الذي وضع أسسها الأولى بذلك، أدى هذا «الحجاب» المسجوع من الحكايات الخارقة والتحيلات التشريعية إلى حجب الصورة الحقيقية لعمر وحل الوصول إليها أمر بالغ الصعوبة ومع ذلك فلا شك في أن الصورة التي كونها المسلمون عنه صورة شديدة التأثير ومن ثم على قدر كبير من الواقعية.

كان عمر بن الخطاب بن نوفل بتمي إلى من القبيلة التي يسمى إليها النبي عليه السلام وهي قريش وإن لم يكن من ذوي قريش. وقد كان واحداً من زعماء عشيرة «عدي» كما كان يشارك مثل الكثيرين من أثرياء مكة في

المحاربين من رجال القبائل والاهتمام بتوفير الغذاء الكافي للعدد المتزايد من سكان شبه الجزيرة العربية وكان أبسط حل لهذه المشكلة هو فتح بلاد أخرى عن طريق الحرب.

ربما يكون محمد عليه الصلاة والسلام قد سبق إلى التفكير بهذا المبدأ فقد بدأ سياسة التوسع نحو الشمال - أي في المنطقة التي تقع تحت نفوذ الدولة السيرنطية - قبل فتح مكة بقليل وقد ممي بالمشغل أول رحل كبير على شرق الأردن في عام ٦٢٩ ولكن الحملة التي أرسلت في العام التالي استطاعت الاستيلاء على أجزاء من تلك المنطقة ووضعت مدينته «بلياء» (إيلات) الواقعة على خليج العقبة تحت سيطرة المسلمين وحشد النبي عليه السلام قبل وفاته مباشرة جيشاً آخر للرحل نحو الشمال، ولم يكذب أبو بكر بأمر له بالانطلاق حتى اضطرنه الحرب مع القبائل المرتدة إلى استدعائه علي وجه السرعة وفي خلافة أبي بكر - رضي الله عنه - بدأت المعارك الأولى للمسلمين مع الفرس، كما بدأ الإعداد المنظم لفتح سوريا البيرطية ولكن الفتوح الإسلامية لم تلغ دروتها إلا في عهد عمر رضي الله عنه (٦٣٤ - ٦٤٤). ولدى وفاة عمر كانت تقع في أيدي المسلمين - بالإضافة إلى شبه الجزيرة العربية - سوريا والعراق بأكملهما والمناطق العربية من بلاد فارس من ناحية، ومصر وليبيا من الناحية الأخرى وبذلك وضعت أسس الدولة الإسلامية العالمية.

هكذا واحة الإسلام تحدياً تاريخياً كبيراً بالمعنى الذي قصده بويبي "، هانتصاراته العسكرية المذهلة على الدولتين العالميتين المتصوقيين عليه هي المدنية والفضوة، وهما بيرطه وفارس يمكن تصديرها من خلال الظروف المواتية آنذاك ولم تكن هاتان الدولتان قد استهلكت قواهما في الحرب المدمرة بينهما فحسب، بل كانت عوامل الصعف بسبب الصعوبات والمشكلات الداخلية قد دنت هيهما <sup>(١)</sup> والأهم من ذلك أن سكان الأقاليم والولايات التي بدأ المسلمون بالرحل عبيها، لم يكونوا يحسبون بأي ولاء تجاه الحكومات المحلية للدولتين الكبيرتين فالجماعات المسيحية في سوريا ومصر كان ينظر إليها من جانب الكنيسة الرسمية في بيرطه على اعتبار أنها جماعات ملحدة أو أمة، كما كانت تتعرض للقمع والاضطهاد وسكان سوريا والعراق كانوا بشعرون، من خلال لغتهم الآرامية السامية، بأنهم أقرب إلى العرب منهم إلى

التي استهدفت سحق هذه الحركات والقضاء على مدبريها ولم يتطلب ذلك قوة عسكرية متفوقة بحسب، وإنما تطلب كذلك حكمة دبلوماسية عظيمة إذ كان من أهم الأمور ألا تدفع القبائل للسير في طريق العداوة الأبدية، بل أن يعود مرة أخرى - أو لأول مرة - إلى الإسلام، وقد نجح كل من أبي بكر وعمر في ذلك نجاحاً رائعاً

وعلى المدى الطويل أصبح من الأمور الضرورية، لإدماج القبائل في صفوف الجماعة الإسلامية، أن تلبي مطالبها، وتروّض طاقاتها، وقد تمّ هذا بالفعل عن طريق الفتوح الإسلامية التي بدأت في ذلك الحين والواقع أن عقيدة التوحيد لا ترتبط بالضرورة بالطموح الديني العالمي، ويتضح هذا في الديانة اليهودية التي اتسمت بصمة دائمة بالنزول والصراع بين المبدأ العالمي «إله السماء والأرض» وبين المبدأ الخاص بالديانة الشعبية «إله إسرائيل» ونحن نجد في الإسلام عناصر من كلا المبدأين فمن ناحية أرسل الله محمداً عليه السلام إلى البشر كافة «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» (الأنبياء، ١٠٦)، كما أنه عليه السلام هو حاتم الأنبياء الذين أرسلهم الله سبحانه ونوحى إليهم الوحي موحد - وفي الحالتين تتضح عالمية الرسالة المحمدية ومن ناحية أخرى لا نجد أبداً في الإسلام أي ذكر «إله عربي» أو «إله للعرب» ولكن الصراط الكريم هو الوحي الإلهي الذي أنزل الله باللغة العربية «إن أرسلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون» (يوسف، ٢)، كما أن محمداً عليه الصلاة والسلام قد أنحه بطبيعة الحال رسالته إلى شعبه

إذا كان التوسع العربي - الإسلامي قد بدأ بعد وفاة الرسول ورلزل الأرض كلها فقد كان أهم الدوافع لذلك هو الشعور بالتموق والوعي بالرسالة اللذين استمدتهما العرب من الديانة الجديدة، كما استمدوا منها القوة والقدرة على التنظيم ويسمى مع ذلك ألا يفعل عن أب قسما من الجيوش الإسلامية لم تحركها الإيمان وحده، بل كذلك الرعاية في الحصول على العائث بعد عرهب الضائل العربية منذ القدم الحروب المستمرة هي سبيل المرعى الشجيع وملأت هذه الحروب حياة الرجال وحدث من اسمو السكاسي فلما أراد الإسلام أن يجمع هذه القبائل في دولة واحدة وجد نفسه مضطراً لإنهاء الحروب المشعلة بينها وإقامة سلام إسلامي تستندل بظله، بذلك نشأت الحاجة الملحة لإيجاد عمل جديد يشغل



الإعريق والفرس ولهذا لم تستطع دولتان القديمتان الاعتماد على قوانينهما المحلية في حربهما مع الحيوش الإسلامية كما أن السكان نظروا في أكثر الأحيان إلى المسلمين بطريقتهم إلى المحررين لهم من قهر السلطة الكريهة التي كانت تحكمهم

لو كان المسلمون اختصروا على إحلال حكم عربي أجنبي محل حكم سريطي وهارسي لظل انتصارهم العظيم بالتأكيد محدوداً وهصير الأجل ولكن في اللحظة نفسها التي يحظى فيها الإسلام حدود شبه الجزيرة العربية، شأ وضع حاسم تمت فيه الغلبة منذ ذلك الحين للعناصر العالمية على العناصر العربية والقومية وكانت الإجابة عن مشكلته الحدي التاريخي تتلخص في إيجاد مجتمع جديد وحصانة حديد لا يقصران على عرب شبه الجزيرة بل يشملان شعوباً وحصارات أخرى ومن الطبيعي أن انطريق المؤدي لتحقيق هذا الهدف لم يكن منذ البداية واضح المعالم فقد طلت المصلحة القومية العربية التي كان لها دور حاسم في تحقيق التوسع الإسلامي، فوه مؤثرة دخل معها مبدأ عالمية الإسلام في صراع مستمر، ومن التطور التاريخي اللاحق أن المستقبل قد أثبت صدق هذا المبدأ وذلك إلى أن ظهر وضع جديد مع ظهور القومية العربية في العصر الحديث

بعد القضاء على حركات الردة وانتشار الإسلام في شبه الجزيرة العربية بأكملها بدأ الأمر وكان الدين الجديد قد أصبح هو والعروبة شيئاً واحداً<sup>(١)</sup> وقد عمل على تأكيد هذا أن عمر - رضي الله عنه - بعد الجماعات غير الإسلامية عن شبه الجزيرة العربية، وهي الجماعات التي كان النبي عليه السلام قد أقر صراحته بوحودها كان النبي قد دخل في صراع مع اليهود بعد أن أحلموا وعدهم بالاعتراف بسوته وكان قد طردهم من المدينة واحتل مساكنهم في بعض الواحات ومصادر أراضيهم ولكنه تركهم يعيشون في أراضيهم القديمة ليرزعوها ويعصوا المسلمين نصف الحصول أما عمر فأمر بتهجيرهم إلى سوريا وكانت تعيش في بجران التي تقع إلى الجنوب من بلاد العرب جماعة مسيحية كبيرة أعلنت خضوعها للنبي وعقدت معه معاهدة تضمن لها حماية استقلالها وأملاكها في مقابل دفع الحرية وتقديم المساعدة هي وقت الحرب ولكن عمر مر بتهجير هذه الجماعة أيضاً إلى العراق وسوريا والأحبار التي وصلت عن هذا الموضوع نوحى بأن المؤرخين الذين

حات هذه الأخبار على لسانهم لم يكونوا مستترحين لمخالفة عمر بقرارات الوصحة التي أخذها النبي عليه السلام بشأن هذه الجماعات من «أهل الكتاب» ومن الواضح أن اهتمام عمر كان موجهاً لكل شيء نحو حماية وتأمين وحدة بلاد العرب الدينية والسياسية التي تمّ التوصل إليها بعد جهود مصيبة، والتي كانت في نظره هي الشرط الأساسي لوجود الإسلام وذلك عن طريق استبعاد العناصر الدخيلة بشكل نهائي

والواقع أنه لم يكن هناك أي وجود لسياسة كسب أضرار حدد للإسلام قصد تمّ تهجير اليهود والمسيحيين الذين كانوا يعيشون في بلاد العرب، ولكنهم لم يكرهوا أبداً على الدخول في الإسلام لصد كان من الممكن الترحيب بدخولهم فيه طواعية، كما حدث في بعض لحالات التي بدعنا أحبارها ولكن إكراههم على ذلك كان أمراً مستبعداً تماماً. وأما عن تكفير فكل حرص الإسلام عليهم يعتبر أمراً واحداً، وإذا كان ذلك لم يبيع بوصوح في عهد الرسول، فقد أصبح هو القاعدة منذ حروب الردة ذلك أن الإسلام دخل منذ بدايته في صراع مع الكفار العرب أما اليهود والمسيحيون فقد شعر النبي على الدوام بالعلاقة الوثيقة التي تربطه بهم، وذلك من خلال وحدة الوحي الإنهائي التي شاركوا فيها لصد كانوا من «أهل الكتاب»، أي أصحاب كتب مبررة، كما كانوا موحدين مثل المسلمين وقد أصبحت إلى ذلك مع مرور الزمن اعتبارات سياسية عملية فلما بين أن أي محاولة لإكرام لرادشيين هي الدولة لمارسية على الدخول في الإسلام ستكون عقوبة شأنها هي ذلك شأن أي محاولة مع المسيحيين في لدولة البيزنطية، فقد وضع الرادشيين - مع الاستشهاد بالنبي ولكن عملياً منذ عهد عمر - على قدم المساواة مع «أهل الكتاب» وكذلك مع مشركي الهند في مرحلة لاحقة

وإذا كان الإسلام قد جعل لـ «أهل الكتاب» وصفاً خاصاً، فلم يكن معنى ذلك طمس الحدود لقائمة بيده وسبهم. وحيثما أريدت جماعات أهل الكتاب أن تعيش في ظل الحكم الإسلامي كان عليها أن تخضع لشروطه وأحكامه وكان النظام المعمر أوضح تعبير عن هذا الوضع هو نظام دفع الجزية للدولة الإسلامية وبعد هذه المرحلة تبيّن منذ البداية بأعلى صورة أن الإسلام والعروبة ليسا شيئاً واحداً كانت الحرية تطالب أصد من المسيحيين العرب، وكان هذا مبدأ جديداً لم يستطيع الدين طبق عليهم أن يهموه فهدما تاماً

والأمير جنة بن الأبهيم - الذي كان آخر أمراء دولة العساسنة العربية الدين حكموا منذ نهاية القرن الخامس دولة مسيحية صغيرة على الحدود السورية للدولة البيزنطية - هذا الأمير أثبت في صراعه مع المسلمين أنه حصم خطر على الزعم من الهرمة التي كان قد سبي بها أمامهم مع حلفائه البيزنطيين وقد كان على استعداد لإعلان حصووعه للحليمة لو وافق على إعفائه من الحرية ولكن عمر أصرَّ على موقعه، وصمَّ على التمسك بالمبدأ حتى ولو رجع حيلة للانصمام إلى صفوف البيزنطيين. كذلك رفضت قبيلة بني تغلب المسيحية أداء الجزية المروضة على غير المسلمين، كما هددت هي الأخرى بالجوء إلى البيزنطيين. ولما كان سو تغلب قد اشتهروا بأنهم محاربون أشداء، فقد عمد عمر إلى نوع من السارل الشكلي، إذ أمر بأن تعتر الجرية ركاة شبيهة بالركاة المروضة على المسلمين وإن جعل قيمتها مساوية لقيمه الجرية وبحر لا تعلم إن كانت هذه الأحبار تفيق في ناصيلها مع الوقائع التاريخية ولكنها تعبر على كل حال، عن الصعوبات التي واجهها التصور الإسلامي الحديد الذي لا يحدِّد الوصع القانوني بالانتماء إلى الشعب بل بالانتماء للدين.

أما عن معاملة السكان غير المسلمين في المناطق التي تمَّ فتحها فقد أوجدت الدولة الإسلامية نظاماً بسيطاً وعملياً وهو نظام ظل متبعاً حتى العصر الحديث، بل مازال محتفظاً ببعض ملامحه حتى يومنا الحاضر فكما أن المسلم لم يكن في البداية يواخه الدولة بوصفه فرداً بل بتوسط القبيلة ومن خلال انتمائه إليها، وكذلك لم يتوجه الإسلام لسكان أبلاد المفتوحة باعتبارهم أفراداً بل توجه إلى المجموع أو إلى الجماعة الدينية وقد تمَّ هذا بشكل طبيعي بسبب لجوء المسؤولين عن السلطة في أغلب الأحوال إلى الهرب، بينما بقي رجال الكنيسة المحليين - الذين عاشوا في ظل الدولة البيزنطية في حالة صراع مع الدولة الأرثوذكسية - مع جماعاتهم الدينية وكانو هم الممثلين لها في التعامل مع المانحين الجدد وقد عمد المسلمون مع الجماعات الدينية معاهدات تضمن حمايتها ويتعهد فيها المملوكيون بدفع الحرية للدولة الإسلامية في مقابل عدم المساس بممتلكاتهم ولا التدخل في شؤونهم الخاصة وكان رجال الدين مسؤولين أمام الدولة عن الالتزام بصوص المعاهدة، كما أصبحوا بذلك هم الرؤساء المدنيين

لجماعاتهم كان القانون الديني هو المعمول به داخل هذه الجماعات وهي بقرون اللاحقة اتحدت سلسلة من القرارات والتعليمات التي أكدت الوضع لمعدي لعير المسلمين بغيرهم لهم عن المسلمين وعلى سبيل التمهيد هي السلطة التي كان يتمتع بها الخليفة العظيم سميت هذه التعليمات «شروط عمر». ولكن الأمر الثابت المؤكد هو أن الخليفة العادل لم يكن له أي شأن بها لا من قريب ولا من بعيد. صحيح أن المسيحيين واليهود لم يكونوا متساوين في الحقوق تماماً مع المسلمين ولكنهم في العهد الساسانية لم يتمتعوا في معظم الأحيان بأى مساواة في الحقوق مع البيعة التي كانت تحيط بهم، ولذلك شعروا في ظل الدولة الإسلامية بتحسّن أوضاعهم نتيجة عدم تدخلها في شؤونهم أما بالنسبة للمسلمين فقد سار التطور في مسار آخر مختلف، إذ لم تلجأ طبقة السلا أو الكبراء من ملاك الأراضي إلى الهرب من المسلمين وإنما أعلنت خصومتها لهم وأسّرت بالدخول في الإسلام لكي تحفظ سلطتها وبقودها. بذلك اندمجت بلاد فارس بسرعة نسبية في المجتمع الإسلامي.

والحدير بأن يذكر أن السطيم المسمى العربي ظل قائماً في هذا المجتمع فالمسلم العربي كان بطبيعته ينتمي إلى الإسلام عن طريق قبيلته، ما عير العربي الذي دخل في الإسلام فلم يكن يستطيع أن يفعل ذلك إلا من خلال انتمائه أو بالأحرى تبعيته لإحدى القبائل العربية ومع ذلك فلم يكن هذا سوى إطار تمتّ به مع مرور الزمن تعبيرات جوهرية كان معنى الإسلام هو التخلص من الشرك والوثنية ومن الصراعات القبلية، أي كان معناه الخروج من المجتمع البدوي والرعوي على الإطلاق وفي ظل الإسلام توجه العرب بعيداً عن الصحراء وفي اتجاه المدينة وكلمة الهجرة، التي تدل على هجره النبي عليه الصلاة والسلام وصحبه من مكة إلى المدينة، سرعان ما استخدمت بعد ذلك للدلالة على تحليّ إسماعيل عن الحياة القبلية ودخوله في الجماعة الإسلامية وكان هذا يحدث له بوجه عام بصدده محاربا، ولم تكن الحياة في أثناء الحملات العسكرية لتختلف كثيراً عن حياة البدو خلال الغارات التي اعتادوا أن يشاركوا فيها سعيًا وراء الغنائم ولكن الفرق بين الحاليين كان يصبح بعد الانتهاء من الحرب. وقد أمر عمر رضي الله عنه الجيوش الإسلامية أن تؤسس مدناً جديدة

في المناطق المفتوحة وتقيم فيها ونهذه الطريقة نشأت مدن البصرة والكوفة والموصل هي لعراق، كما نشأت في مصر مدينتي الإسكندرية والقاهرة. سارت بعد ذلك نواة القاهرة.

ومن المحسب أن القوات الإسلامية كانت تقوم هي أثناء الحملات العسكرية بإطعام نفسها بنفسها، ولكنها عندما كانت تضطر إلى لزوم المدن العسكرية كانت الدولة هي التي تتولى مهمة إمدادها بالمواد التي تحتاجها وقد طُوِّرَ عمر نظام توزيع العناتم - الذي كانت الدولة قد أحده عن شيوع الصائل - وجعل منه نظاماً صريفاً شديداً، الإحكام - إذ كانت الدولة تقوم بدفع هبات من دخولها للمستحقين للإعالة والرعاية وكان من حق كل مسلم حر من حيث المبدأ أن يكون واحداً من هؤلاء المستحقين، ولكن هذه الهبات كانت من الناحية العملية مقصورة على المحاربين المقيمين في المدن العسكرية وعلى عائلاتهم بالإصافة إلى سكان العاصمة التي كانت هي المدية المورة وقد أمر عمر - رضي الله عنه - بإعداد قوائم تسجل فيها أسماء المستحقين لإعالة الدولة، وكانت هذه القوائم منظمه تنظيمياً ذهبها حسب أسماء القبائل وقد أدت إعالة الدولة للمسلمين وتركيزهم في المدن الجديدة العسكرية إلى عزلهم عن المجتمعات المحلية وكان هذا أمراً ضرورياً عندما كان ينحس وضعهم على أنه الاستعداد وتحت تصرف الدولة ويسبب إلى عمر إصدار قرار يحظر على المسلمين الاستيلاء على أراضي زراعية في المناطق التي فتحت. بل يحظر عليهم الاشتغال بحرفة الزراعة. وإذا كان من المحتمل أن مثل هذا القرار لم يصدر آنذاك، فمن المؤكد أن عدداً كبيراً من المسلمين من بين القادة والجنود المصطاء قد استولوا على أراضي زراعية كبيرة وصغيرة وهاموا بمصلاحتها وأنهم أن هذا الحس يدل على وجود بعض المناقشات التي كانت تدور حول سياسة الحكومة وقد كان من حق لدولة تنعاً للقبائل البدوية، أن تحفظ نصيب محدد من العناتم، وأن تقوم بتوزيع الأنصبة المتبقية ولكن الدولة اتجهت بدلاً من ذلك إلى تعظيم مواردها لتمكين من النهاء بمهامها وواجباتها المتنامية ومن هنا نشأت بعد ذلك اسطرية التي تقول إن كل الأراضي التي فتحت ملك للدولة، وذلك لكي تستطيع أن تميد جميع المسلمين - بما هيهم الأحياء المالية - من حراجها، وقد أرجع هذا التنظيم أيضاً إلى عمر رضي الله عنه.

كانت أقلّ لتطبيقات التي أقامتها الدولة الإسلامية المبكرة ودره على البقاء هي تلك التي استهدفت عزل العرب، وكانت المزايا التي تعود على المرء من الدخول في الإسلام قد شجعت الأعداد الكبيرة من الفرس والسيوريين المصريين على الإسراع بالدخول في الإسلام، وبدفع سكان المناطق المحيطة بمدن المعسكر الجديدة للإقامة فيها، كما وجد العرب من مصلحتهم أن يعيشوا في المدن العريقة بالأقاليم المصوغة وبعد وفاة عمر بوقت قصير سمل مركز الثقل للدولة من المدينة إلى دمشق ذات التاريخ التليد. وبما المجتمع الإسلامي الجديد وازدهرت حضارته هي مراكز المدن الواقعة خارج سسه الجزيرة العربية والواقع أن جدور هذا التطور ممتدة في السياسة التي نهجها عمر، كما هي موحودة بشكل خاص في تلك الحصينة التي تقول إنه في حقبة المصوح الإسلامية التي بدأت على يديه لم يسمح أبداً - بالرغم من حرصه على المصالح العربية - بأن يوحّد بين الإسلام والعروبة، بل تمسك بالطابع العالمي الشامل للإسلام وتعل شيناً لم يؤثر في تطور الإسلام منذ ظهوره مثل هذه السياسة التي يرحح لمصل فيها لعمر من لحطاب

من المشكوك فيه أن يكون الخليفة العظيم قد فكر في السانج المترنة على سياسته، وقد نجد هنا مادة جديدة تصلح لمناقشة السؤال القديم عن التاريخ وهل هو من صنع الأفراد أو الأبطال؟ والمؤكد أن عمر لم يكن لينابع مثل هذه المناقشة أو يهتمها فهو في القرارات الحاسمة التي أصدرها لم يكن محرد فرد حرّ، وإنما كان يشعر بأنه محرد أداة لتعميد حطة إلهية ولكنه اتخذ قرارات فاصلة وعندما تهم ذات مرة بصعب الإيمان لأنه رفض أن يذهب إلى مكان أسشر فيه وباء الطاعون أجاب بقوة «أحل، إني لأهرب من مشيئة الله - إلى مشيئة الله» وهذه العبارة تلخص جهود علم الكلام عند المسلمين في التوفيق بين ضرورة الفعل الإنساني من ناحية، وبين الإيمان بالقدرة الإلهية المطلقة من ناحية أخرى وكون عمر هو الذي يطلق بهذه العبارة لهو دليل كاف على شخصية هذا الخليفة النقدة والمودح الصانع للمعير وسواء صدقت نسبة العبارة إليه أو لم تصدق - فإنها تتسق مع شخصيته التاريخيه

لقد كان من أهم عوامل صعب الإسلام في لعصور المتأخرة أنه شئت بالتراث بشكل عبوديّ وربما كانت القدرة المائمه على استلهاام لمواقف والقرارات الجديدة الحاسمة من التراث، وعلى ضوء المصلحه لعاهه

للجماعة - أي على ضوء العقل وحده - ربما كانت هذه القدرة الفائقة هي اعظم حصال هذا الحليمة العظيم وربما كان هو الذي أطلق الدفعة الأولى لجمع النوحى الإلهى هى القرآن الكريم وإن كان يروى عنه هى الوقت بمسه أنه اعترض على تدوين الأحبار المتعلقة بأعمال النبى عليه السلام وأقواله لكي يحول دون وجود شىء ينافس القرآن الكريم

وقد كان قرار عمر بن الخطاب غير المسلمى كافة خارج شبه الجربة العربية - وذلك على خلاف التعاليم المؤثرة عن النبى عليه السلام - دليلاً تاريخياً آخر على تلك الصدة على اتحاد القرار الحرّ وليس من هبيل الصدة أن نجد خلال التاريخ الممدّد للشريعة الإسلامية أن أولئك الذين يستشهدون بعمر أو يهيئون به هم دائماً الذين يحثون عن طرق جديدة لاحتراق التراث الذى ترايد جموده مع الزمن، والذين يعطون الصدارة لمتطلبات التطور التاريخى والمصلحة العامة، والعقل.



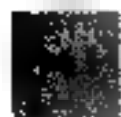
# المسلم والسلطة

(١٩٦٥)

إن البحث عن العوامل التي تحدد علاقة  
المسلم بالسلطة يستلزم منا أن نطلق من  
الحقيقة التي تقول إن تأسيس الدين الإسلامي  
كان يعني منذ البداية تأسيس دولة<sup>١</sup>، وثمة  
دلالة بالغة العمق هي حقيقة كون التوفيق (أو  
التأريج) الإسلامي بدأ بالهجرة أي بهجرة  
الجماعة الإسلامية الصغيرة من مكة إلى المدينة  
حيث تولى محمد عليه الصلاة والسلام رئاسة  
كيان سياسي دنيوي (يعتزل أول دولة إسلامية)  
وهي السنوات المكية التي بدأ الدين الجديد  
يشكل فيها بالتدريج، غابت على الرسالة المحمدية  
الأفكار التي تؤكد خضوع الإنسان لخالق العي  
القدير واعتماده الكامل عليه، بحيث بدأ العالم  
بمسه كأنه عديم الأهمية ولكن بعد الهجرة أحد  
النبي عليه السلام في الاهتمام بالعالم والسمي  
إلى تشكيله ولم يكن هذا الاهتمام بالتدخل في  
أمر الدنيا، مجرد استجابة لضرورة إيجاد حياة  
طيبة لجماعة همدة الله تعالى وقصاؤه يظلال  
في نظر الإسلام هم المقصد والغاية الأخيرة

١. إن مهمته إقامة وإدارة  
دولة تتفق مع مبادئ الدين  
يصح لإسلام هي معصنة  
من نوع خاص.

شعيات





ولكنه يعترف كذلك بالدنيا (أو بالعالم) ويعترف أن واجبه ومهمته هي تنظيمه وتوجيهه نحو هذه الغاية بهذا تكون الدولة الإسلامية الأولى هي أول مؤسسة اجتماعية وأول تحسيد و قضي او دينوي للدين الاسلامي.

ولا نزاع في أن هذا قد خلق موقفاً محتملاً، احتلالها مبدئياً عما نخدم، على سبيل المثال، هي المسيحية التي لم ترتبط بدولة إلا بعد تأسيسها بثلاثة قرون والمسيحي يمكنه الفصل بين الدين والدولة، وهو يستطيع أن يدع لميصر ما لميصر، عندما يدع كذلك لله ما هو لله». (إنجيل متى - إصحاح ٢٢ - آية ٢١) أما المسلم فلا يمكن أن يصوم بهذا الفصل إنما نحدد بطبيعته الحال في الإسلام اتجاهها للهروب من لعالم والانصراف عن الدنيا الدنية، وقد سب هذا الاتجاه في بعض الأوقات هزات عريضة من المؤمنين بالإسلام وليس هي الإسلام حجة عليا نحتصر بتقرير ما يتفق مع الدين وما يخرج عليه، ولكن هناك مجالاً وسطياً واسعاً يمكن وصفه بأنه «سي»، لأنه استقطب مع الرمن أعلية المسلمين هذا الاتجاه أو المذهب السي في الإسلام بدين الهروب من العالم والانصراف عن الدنيا، وهو يصل هذا لأسباب دينية معقولة

والأمر الأهم هو أن للإسلام شريعة بمعنى تحقيقها أو تطبيقها في العالم من أجل ذلك يحب تنظيم العالم وفق مبادئ الإسلام وكل من لا يسلم بذلك يترك رص الدين الإسلامي كما أسسه محمد عليه الصلاة والسلام والإمام العراقي - في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد - سرر ضرورة وجود السلطة بكلمات شديدة الوضوح «إن السلطان ضروري في نظام الدنيا ونظام الدين ضروري في نظام الدين ونظام الدين ضروري في الصور سعادة الآخرة»<sup>١</sup> إن مهمه إقامة وإدارة دولة تتفق مع مبادئ الدين بصع الإسلام هي معضلة من نوع خاص - همتل هذه الدولة ستمي لملكه المثل العليا التي قد يتاح للإنسان أن يرى ظلها في هذا العالم ولكن ليس هي وسعه تحقيقها في الواقع إن الدين الاسلامي يصرص على المؤمن مهمه سياسيه تخطى حدود طاقته

والحق إن النهوض بهذه المهمة يصبح عند البداية أمراً سهلاً وصعباً في آن واحد، والسبب في ذلك أنه لا يوجد لها صيغة واضحة والوحي الإلهي الذي أنزل على محمد هي القرون الكريم لا يحتوى على مشروع دستور مفصل، كما أن علماء الدين والشريعة المبكرين لم يهتموا بالمكبر هي بنية الدولة تفكيراً منهجياً منظمًا إن الشريعة الإسلامية تنظم علاقات المرء

بالله وعلاقته بغيره من الناس، ولكن ميدان الصابون العام لا يحظى منها بالاعتبار. ومطالب الدين من الدولة مطالب ذات طابع عام وتتطور الأفكار المتعلقة بكيفية تشكيل الدولة هي توتر مستمر بين هذه لمطالب العامة والمطلبة للدين من ناحية، وبين الواقع التاريخي من ناحية أخرى. ويصدق هذا على الدولة التي أسسها محمد عليه الصلاة والسلام وتولى تسيير أمورها بنفسه، وبظرت إليها الأجيال التالية نظرة الإحلال والتمجيد بوصفها تحميها للدولة الإسلامية المثالية والواقع أن تلك الدولة تنطوي بوصوح على بعض السمات المستمدة من البيئه التاريخية التي أحاطت بها من مجتمع القبائل البدوية العربية، ومن المدن الزراعية والتجارية، ومن مظاهر التكيف مع المتطلبات العملية للسياسة هي ذلك الحين

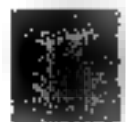
نبدأ الآن بالنظر في العناصر الأساسية التي تعبر عن متطلبات الدين فالمشروع هو الله، وقد أنزل الشريعة مرة واحدة وإلى الأبد هي القرآن، التكرير وليس هي استطاعة البشر أن يعيدوها، ولكنهم يستطيعون فهمها أن يفسروها ولا يقتصر الحق في هذا التفسير للشريعة على فئة خاصة، وإنما هو حق لكل مسلم يمتلك المعارف العلمية والمواهب العقلية المطلوبة لذلك وبهذا يمكن من الناحية المبدئية لأي إنسان حائز الشروط السابقة أن يكون قاصدا يحكم بين الناس. إن السلطة كلها هي بيد الله العليّ القدير، وهو يهوض فيها إنسانا يتوسط بينه وبين الناس، وهو النبي الذي يحمله بعد وفاته الامام أو الخليفة (أي خليفة رسول الله) ويرتقب على عقيدة التوحيد وعلى عالميه الإسلام أنه لا يمكن أن توجد إلا دولة واحدة، ولا يمكن أن يوجد في زمن محدد إلا خليفة واحد، ولا يمكن تصور وجود سلطات شرعية أخرى إلا إذا استمدت سلطتها من الخليفة الذي استمدتها بدوره من الله

ويصف لوى ماسينيون هذه الدولة لإسلامية بأنها دولة العلمانيين الدينية القائمة على المساواة<sup>(١٢)</sup> هي دولة دينية (ثيوقراطية) لأن القوة كلها والسلطة كلها لله وحده، وهي دولة دينية للعلمانيين لأن الإسلام لا يعترف بنظام الكهنوت، ولا يعترف بوجود أحد يستأثر أو يتفرد بالتعمق في أسرار الدين وهي أخيرا دولة دينية قائمة على المساواة لأن الناس جميعا حتى الخليفة نفسه متساوون أمام قدرة الله وأمام شرع الله. هذه المساواة بين الناس جميعا أمام الله والشرع، ومن ثم هي النظام السياسي والاجتماعي هي.

الحقيقة فكرية ثورية جاء بها الإسلام إلى العالم وهي تقوم بعير شك على أساس مثل أعلى متضمن في «دستور» القبيلة العربية القديمة، حيث كان لجميع الرجال الأحرار من الناحية المبدئية حقوق متساوية. ولكن الإسلام يذهب إلى أبعد من ذلك حين لا يقصر المساواة على قبيلة معينة ولا على فئة الرجال الأحرار داخل القبيلة، وإنما يمتدّها لتتسع لجميع المؤمنين وتتحلّى ثورية مبدأ المساواة الإسلامي بشكل أعظم بالنسبة لبيئة الدول الشرقية العظمى القديمة بتصرّفاتها الحادة بين وضع الحاكم ووضع الرعية وعندما يضع الإسلام الحاكم والرعية داخل نظام واحد من الحقوق والواجبات، فإنه يكاد يجعل أفراد الرعية أو المحكومين مواطنين بالمعنى الذي نضفهم اليوم من كلمة المواطن ويبدو أن هذا الطابع الديني، إلى جانب طابع المساواة اللذين يميزان الدولة الإسلامية، يصعبان حدود ضيقة تقيد قوة السلطة وتحكمها لاشك هي أنا نقرأ في القرآن الكريم قول الله تعالى «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأؤثي الأمر منكم» (النساء ٥٩) كما نقرأ كذلك قوله عز من قائل: «ولا تطع من أعتل قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً» (الكهف، ٢٨)

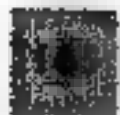
وهناك أحاديث شريفة تصع واجب الطاعة وحدودها جنباً إلى جنب، وذلك في حديث شريف يقول ما معناه <sup>(٤)</sup> «على المسلم شاء ذلك أو لم يشأ أن يسمع ويطيع إلا هي معصية الله، كما هي حديث آخر: «لا طاعة لمن عصى الله» <sup>(٥)</sup> من الأمور البديهية الواضحة إذن، أنه ليس من الواجب على المسلم طاعة السلطة إلا إذا كانت أوامرها في إطار الشرع، بل ربما لا تجب عليه هذه الطاعة إلا إذا كانت هذه السلطة مطيعة لله بوجه عام لا هي الأحوال الخاصة بحسب أما ماهي الطاعة لله وما هي المعصية، فذلك ما يستطيع كل مؤمن أن يحدده ومن أهم الواجبات الاجتماعية للمسلم أن يراقب مدى الالتزام بالشرع وأن «بأمر بالمعروف وينهى عن المنكر» صحيح أن هذه هي المقام الأول مهمة السلطة، ولكن السلطة أيضاً ووفقاً للمبدأ نفسه، تحصص لرعاية الجماعة وتصحيحها لها <sup>(٦)</sup>

ونقيم علماء الدين على هذه الأسس العقائدية كيانات مثالية يثبت - من الناحية النظرية - اعتماد السلطة على الجماعة بشكل قانوني والواقع أن التصور المرسوم بالدين الرامح حرفياً لم تتم صياغته أبداً بشكل موحد ومع



ذلك يمكننا أن نبين معالمه على الوجه التالي<sup>(٧)</sup> إن الخليفة، وهو رمز  
لسلطة، يتبوأ منصبه ساء على تعاقد منظم ويحدد علماء الدين الشروط  
التي يجب توافرها في المرشح لمنصب الخلافة فلا بد أن يكون حائرا حصالا  
خلاقية وعقلية وجسدية عالية، وأن يكون من قريش، ومن بين الدين بلون  
هذه الشروط يكون تعيين الخليفة عن طريق الاسحاب ويشترط كذلك في  
ساحبين أن يتوافر فيهم بعض الصفات البسيطة الأهلية الشرعية الكاملة،  
معرفة شروط منصب الخلافة والحكمة الضرورية لاسحاب المرشح الصالح  
له، وبعد اسحاب الخليفة يكمل التعاقد بإعلان الجماعة بعبها له ويكون  
على الخليفة في هذه الحالة أن يؤدي عددا من المهام المحددة المحاطة على  
الدين، تنفيذ الشرع والأحكام الشرعية، حماية النظام والأمن، التنظيم  
الداخلي للدولة الدفاع عن أراضي الدولة والتوسع فيها وعليه في كل هذه  
المهام ألا يتحد قراراته بمصدره، بل يستشير فيها أهل الرأي والمشورة - ومن  
حده أخرى يجب على المؤمنين طاعته وتأييده، فإن لم يفعلوا كان من حقه  
إحبارهم عليهما ويلزم عن مبدأ التعاقد أن يسقط التعاقد عندما يحل أحد  
الطرفين بالالتزام بشروطه، أي أن الخليفة يمكن إعماله من منصبه إذا شرط  
في واجبات منصبه أو قام بها بصورة غير مرضية.

لا شك في أن مبدأ الانتخاب والتعاقد يمدّ جذوره التاريخية في ممارسات  
الصائت العربيه التي كانت تصمي بأن يقوم أعضاء القبيلة المرموقون بانتخاب  
شيخ القبيلة أو رئيسها الأعلى الذي كان يكلف كذلك بمهام محددة<sup>(٨)</sup> أصف  
إلى ذلك الأساس الاعتقادي الذي تقوم عليه المساواة بين جميع المؤمنين أمام  
الله والشرع وحصوع الخليفة حصوعا مطلقا للشرع مع الرقابة المبروصة عليه  
من الجماعة، وانتخاب الخليفة وهيام منصبه على أساس التعاقد مع إمكان  
حلعه، والتمام الخليفة بأحد مشوره أهل المشورة المستقلين - كل هذا لا يعني أن  
أن الدولة الإسلامية المثالية كانت ديموقراطية بالمعنى الحديث الذي نفهمه من  
هذه الكلمة فالخليفة لا يصبح عن طريق الانتخاب معثلا للشمع، والمختبون  
هم في الحقيقة أدوات لله ينهذون مشيئته باسخابهم للخليفة، كما أن الخليفة  
في حكمه لا يمد بدوره إلا إرادة الله ومشيئته ومع ذلك كان من الممكن على  
ساس المبادئ المذكورة أن تقوم دولة ذات سلطة مفيدة ومحدودة القوة،  
وتخضع أيضا لتأثيرات لا يستهان بها من جانب المواطنين



لكن هذا المثل الأعلى للدولة لم يكن من الممكن أن يتحقق في الواقع التاريخي. فالضرورات المترتبة على حكم دولة إسلامية شاسعة الأرجاء، وطموحات الموه وأطماع السلطة عند من تولوا أمورها قد حالت دون تحقيقها. ولما كان هذا المثل الأعلى يسند إلى الوحي الإلهي، فلا يستطيع المؤمنون أن يسلموا بعدم إمكان تحقيقه. ولما كانت دولة الخلافة هي التجسيد الاجتماعي الوحيد للدين وكان من الضروري أن يطبق فيها الشرع الإلهي فلا بد من أن تكون تلبية الدولة لمطالب الدين، وتحقيقها لعاليمه، وشرعية السلطة الحاكمة، من القضايا الملحة عند المسلمين ومن هنا كانت الاتحاكات السياسية المحتملة في العصر الإسلامي المبكر ذات طابع ديني على الدوام، كما ارسطت الاتحاكات الدينية المحتملة باستمرار بحركات سياسية متنوعة ومن هنا يصح أيضاً أن مثال الدولة بحث أن يستمر منذ البداية من خلال الممارسة العملية، وأن العلماء الذين عهد إليهم القيام بهذه المهمة وحدوا أنفسهم منذ البداية أيضاً مصطربين لإيقاد مثال عن طريق التوفيق بينه وبين الواقع. والمثال الذي يتغير بهذه الصورة يؤثر بدوره من خلال وعي الناس على التاريخ السياسي. والواقع أن تطور الدولة الإسلامية من الساحتين العملية والنظرية لا يمكن أن يفهم إلا عن طريق هذا التأثير المتبادل.

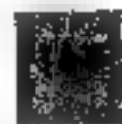
لقد اطلق أول وأكبر انقسام في الإسلام من النزاع حول الخلافة بعد مقتل عثمان بن عفان ثالث الخلفاء الراشدين ومما يؤكد بوضوح أن الأمر لم يكن مجرد خلاف سياسي خالص، أن هذا النزاع قد أدى إلى شاة حركتين غير ملتزمتين بالنسبة (أو بالروح المعدلة والملممة بحرفية النص وظاهره وبحوهر الدين الأصلي) وهما الشيعة والحوارج ولكل من هاتين الحركتين تصورها الديني والسياسي للدولة هالشيعة تلتف حول الإمام الروحي الذي جعله هالة من السحر والكرامة<sup>١</sup>، ولا بد أن يكون من سلالة الرسول عليه السلام، كما أن الله سبحانه قد وهبه العصمة ويمتدح موتحموري وأب احراص لا يخلو من حادية اسرة، عندما يرجح أن يكون هذا التصور مستمداً من القبائل العربية، الحنوبية التي كان لديها تراث عريق من تقديس الملكية والملوك<sup>٢</sup> وعلي العكس من ذلك يرى الحوارج أن الجماعة أكثر أهمية من الإمام، وأنها هي حاملة السحر والكرامة والاحلال والعصمة وهناك فريق من الحوارج الذين لا يرون أي ضرورة على الإطلاق

في وجود حبيمة، كما يتمق جميع الحوارج هي أن الانتماء لقريش ليس شرطاً لارما للبعين في منصب الخلافة، وأن الاهم من ذلك هو اختيار أصليح الناس له ايا كان الأصل الذي يحدر منه و توقع أن هذا الرأي يتفق أتمّ اتصاق مع مبدأ المساواة هي الإسلام وعندما يعلن الحوارج أن الثورة أو الحروج على الخليفة الطاليم ليس محدد حق بل واجب حمي على الجماعة وعندما يصل الأمر بهم إلى حدّ المطالبة بإعدامه، فإن هـد كله بعد تطوراً منطقياً، وإن يكن حاسماً ومنطوقاً، للمثل الإسلامي الأعلى للدولة<sup>١</sup>. ولما كانت هذه الآراء تعارض بسبب نظرها الشديد مع واقع حياة السياسية الإسلامية تعارضا شديداً، فقد اهتمت كذلك بالحروج على الدين، وبأنها من البدع، شأنها في ذلك شأن التصور الشيعي الأعرب منها.

وقد سبق ذلك الانقسام إلى شيعة وسنة انقسام ديني وسياسي خطير هي وسط المسلمون، المعتدلين الذين يوصفون بأهل السنة وقد بدأت بوادر هـد الانقسام بعد عوده النبي عليه السلام من المدينة إلى مكة وإدماجه لمدينته وموطنه الأصلي (مكة) في الدولة الإسلامية الجديدة وكانت هذه خطوة مهمه على الطريق إلى الدولة الإسلامية الكبرى بمعنى أنها أدخلت في بنية الدولة عناصر عملت بالتدرج على طبعها بالطابع الديوي أو العالمي ومن المسلم به أن أثرياء مكة الأرستقراطيين لم يعلنوا إيمانهم بالإسلام عن دوافع انتهازية فحسب<sup>٢</sup> بل لأنهم كذلك قد تأثروا تأثراً حقيقياً بالدين الجديد واحدوا بحيويته الرائعة وإذا كانوا هـد هموم قبل كل شيء بإسشار الإسلام في العالم، فإنما أكدوا بذلك عصراً قائماً في الدعوة لمحمدية ولكنهم وصعوا أنفسهم بذلك في مواجهة دينيه وسياسية حادة مع الصحابة الأولين أو أهل الورع الذين كانوا يعيشون في المدينة ويوجهون أبصارهم إلى الآخرة فيشدد حرصهم على شرع واهتمامهم بالمحافظة على الشريعة

استطاع محمد عليه الصلاة والسلام ومن بعده أبو بكر وعمر أن يحافظوا على تماسك هاتين القوتين المتعارضتين، وذلك بوضع فصائل كل منهما في خدمة الدولة الإسلامية المتية هببما كان أثرياء مكة - ولاسيما أبناء بني أمية - يعملون حارج شبه الحرية كضاده للجيش وولاء على الأقاليم التي هم فحجها كان الصحابة وأهل الورع من المدينة يمارسون تأثيراً كبيراً على الحكام وأهل السطه الذين كانوا يحرصون على الاسسارة برأيهم ومشورهم

والحقيقة أن الانقسام والتوتر كان قد بدأ منذ وصول الأمويّ عثمان إلى الخلافة ومحاباته الشديدة لعشيرته، ثم قام بعد ذلك بدور كبير في الاضطرابات اللاحقة، وذلك بحباب الخلافات القبلية والعشائرية القديمة والصراعات المستمرة مع الشيعة والخوارج وإذا كان الأمويون قد عادوا للاستيلاء على الخلافة بعد وفاة عليّ رابع الحلفاء الراشدين في سنة ٦٦١ م، فإن ذلك كان معناه استعمار الاتحاف «الديوي» بين أهل السنة كان عليّ بن أبي طالب قد ترك العاصمة القديمة هي المدينة، ونقل الأمويون مقرّ الخلافة والحكم طوال القرن التالي إلى دمشق<sup>١</sup>، وبذلك استعدوا بأنفسهم وبإدارة الدولة عن تأثير أهل الورع في المدينة. وتمثلت المعارضة بعد ذلك في الأتقياء الورع من ناحية والثوريين المهمين بأنهم من أهل البدع (أي الشيعة والخورج) من ناحية أخرى، وذلك بعد أن شعر الطرفان بأنهم قد فقدوا وزنهم السياسي ووصلت المعارضة إلى حدّ الحرب الأهلية ولم يقتصر الخوارج والشيعة على إعلان حلفاء منافسين يراعون الحكم الأموي بكل الوسائل، بل شاركهم في ذلك قدامى الصحابة وأهل الورع، بهم الحلفاء الأمويون من حباب خصومهم بأنهم قد حولوا «خلافة رسول الله» إلى ملكية دنيوية، بل وشبهه والصحيح أنهم جعلوا على الدولة الإسلامية طابعاً جديداً، فقد ساروا على سياسة الأسر الحاكمة التي يتعذر التوفيق بينها وبين مبدأ انتخاب الخليفة، ونقلوا مقرّ حكمهم إلى دمشق بعيداً عن تأثير أهل الورع، واستلهموا التراث البيزنطي الذي تحاول تصويره عن الدولة العالمية تحت حكم الملك الشامل<sup>٢</sup> مع طموحهم للقوة والسلطة، كما بدأوا أيضاً في التعلم من التقاليد القديمة للدولة العارسية الكبرى عبر أنهم بالرغم من كل ذلك لم يهكروا أبداً هي السكر للإسلام، بل كان العكس من ذلك هو الصحيح فقد شعر الحلفاء الأمويون بأنهم حملة رسالة أو أمانة بصرص عليهم أن يثبتوا دعائم قوة الإسلام هي الأرض ويبسطوا نفوذه ويتوسموا فيه لذلك كان عليهم أن يعتبروا أي معارضة وأي محاولة للتمرد على حكمهم معارضة للإسلام نفسه وتمرداً عليه وتهديداً لوحدة الجماعة التي تقع تحت قيادتهم ومن هنا وهموا هي وجه خصومهم - سواء كانوا من أهل السنة الورع أو من هرق الشيعة والخوارج - بكل حرم وحاربوهم بكل فسوة. بل أنهم لم يتورعوا عن حرص الحرب على المدينة ومكة، ومما له دلالة على وحشيتهم الدموية أن



القائد الأموي الحجاج بن يوسف لم يتردد أثناء حصاره لمكة في عام ٧٢ بعد الهجرة، عن ضرب الحرم المكي بالمقاليح الحربية الصخمة، وذلك للقضاء على الحيمة المناهضة عبد الله بن الزبير.

كشفت الصراعات المريرة التي حاصتها جميع الأطراف عن مدى اهتمام المؤمنين بمشكلة شرعية السلطة وقد لعبت هذه المشكلة دوراً أساسياً في الحصر على المشروع في المناقشات الدينية وبدل الجهود المصيبة في صياغة العقيدة الإسلامية وإذا كان العلماء قد بدأوا في ذلك الوقت في جمع الحديث النبوي الذي سيصبح مصدراً أساسياً لعلوم الدين والشرعية فقد كانت المواهب المحتملة هي الصراعات السياسية عاملاً حاسماً في ذلك.

وكان من الطبيعي أن يجد كل طرف من الأطراف المتصارعة، أو يوحد حادٍ يتفق مع وجهة نظره. فالجناح الوريث من أهل السنة يشير في المقام الأول أحاديث سيئ حدود الالتزام بواجب الطاعة ومن هذه الناحية يوصف المؤمن، الذي يسقط خلال الصراع مع الحاكم الظالم، بأنه شهيد<sup>١٦</sup> ومن ناحية أخرى يروج أنصار الحيمة الأموي أن من حرج على البيعة فقد حرج على الجماعة وهذا من المؤمنين، ولذلك يستحق أن يعتبر كافراً<sup>١٧</sup> بل لقد شأت هرقة كلامية تؤيد الأمويين وتقرر الطاعة والاحلاص للعلماء تبريراً دينياً وهي هرقة المرحئة، وانكسرة الأساسية لهذه المرحة تذهب إلى أن المسلم لا يمكن أن يفتد إيمانه بسبب وقوعه في الإثم وأن الحكم على الخارج على الجماعة الإسلامية ينبغي أن يؤجل إلى يوم الدين وهكذا يبقى الحاكم مسلماً حتى ولو ارتكب الكبائر، كما تبقى الجماعة مديته له بالطاعة<sup>١٨</sup>.

هذا التصور الذي ذهب إليه المرحئة سرعان ما امتد تأثيره وتعاظم فقد ساء من ناحية العملية الاتحاد الوسطي في الإسلام، وهو الاتجاه الذي يسعى إلى التوسط بين وجهات النظر المتطرفة والنوحيق بينها وهذا الاتجاه لا يتجاهل إثم الحكام وخطاياهم ولا ينكر المبادئ المدنية التي تقوم عليها الدولة الإسلامية الشرعية ولكنه يعلن أن نظام الدولة ووحدة الجماعة يتطلبان أن يطع الناس في كل الأحوال صاحب السلطة الفعلي، حتى ولو كان من الناحية الشخصية أحط الناس وأحقهم «سبطان (إمام أو أمير) طائم عشوم حير من هتة تدوم» هكذا يقول بعض حديث شريف بشره أصحاب هذا الاتجاه الوسطي<sup>١٩</sup>، أو كما يقول بعض آخر (يسبب - هي رأي السيوطي -



يلاحظ من المؤلفات السابقة الذكر أن أصحابها قطعوا أشواطاً لا بأس بها في محاولة التوفيق بين المثل الأعلى للدولة الإسلامية وبين الواقع الفعلي. انهم يحافظون من الناحية المبدئية على مبدأ انتخاب الحليمة ولكنهم يمتدحون للحليمة إلى جانب ذلك بحقه في تحديد حليمتها، وهو ما يعدّ تبريراً للحكم الوراثي ولما وحدوا أن هذا كله لا يكفي لتفسير الإجراءات السائدة هي «صناعة الحلماء»، فقد أمكنهم العثور على حلول أخرى هي موضوع الانتحاب كان انشك يحيط دائماً بإمكان مشاركة الشعب فيه، ولذلك تمّ التعاصي عنها لأسباب عملية، وقصر حق الانتخاب على «أهل الحل والعقد» - وهو هي الحقيقة تعبیر عامص قصد به علماء الدين بوجه عام، بل عدد محدود منهم والمريب أن الماوردي يذهب إلى حدّ القول إن «شخصاً واحداً» يكفي لانتخاب الحليمة<sup>(١٦٦)</sup>. أما ابن حزم فيرى أن يقتصر الحق في تحديد الحليمة على أقل عدد ممكن من الأشخاص<sup>(١٦٧)</sup> وأخيراً يصرّ أبو يعلى على تدخل «أهل الحل والعقد» جميعاً في هذا الأمر، ولكنه يخفف على المور من إصراره عندما يقول إن انتخاب الحليمة وبعبارة بملوحب التعاقد يمكن الاستملاء عهها معا، صحيح أنه يطالب بحق «أهل الحل والعقد» هي الموافقة على تعيين الحليمة، ولكنه يوجب عليهم ألا يتأخروا في إعلان هذه الموافقة<sup>(١٦٨)</sup> وهكذا يبرر كلا الرأيين في النهاية أي شكل من أشكال تعيين الحليمة هي منصبة، حتى ولو تمّ ذلك عن طريق القوة والقهر. أما عن الشروط الواجب توافرها في الحليمة، فإن المؤنمين المذكورين يتمسكون بما قال به السابقون عن الحصائص والخصائص المؤهلة لتولي الخلافة ولكن «أبو يعلى» وحده يبيدي استعداده للاستملاء عن جميع الشروط باستثناء شرط واحد هو ضرورة الانتماء لقريش - أما بصوق الحليمة وتميّزه هي العلم أو التقوى والنور أو حتى في السلوك في حياته سلوكاً لا عار عليه - فإن كل ذلك لا يبدو أمراً ضرورياً عند «أبو يعلى»<sup>(١٦٩)</sup>.

ويرى العلماء الأربعة الذين وصعوا الكتب السابقة أن حلح الحليمة أمر ممكن وهم منفقون على ذلك في الحالات التي يصاب فيها الحليمة بعيب جسدي أو مرض عقلي يجعله عاجزاً عن أداء مهام منصبه - وتوافق أن أقوالهم هي ذلك لم تكن مجرد أقوال علمية أو نظرية حائصة، إذ طالما عتدى المعتصبون للسلطة على بعض العلماء وسملوا أعينهم

ويتحدث الماوردي والبيضاوي وابن حزم عن صياغة هيئة الخلافة إذا كان الخليفة هاجرا في حياته وسلوكه أو سر منه ما يدل على الانحياز أو الخروج عن الشرع<sup>(٢٠)</sup> ولكن «أبو علي» يرى على العكس من ذلك أن هاجرين الحالين لا ينعان الخليفة من الاستمرار في منصبه<sup>(٢١)</sup> أما في الحالات التي يفقد فيها الخليفة حرية، فإن الماوردي وأبو علي يرجعان لوجهة النظر نفسها فإذا وضع الخليفة تحت وصاية أحد «معاونيه» - أي أحد القواد أو الوزراء - دون أن يظهر هذا علانية، فإن الخلافة لا تنهار من ذلك، وإذا تمشت أعمال «الوصي» مع تعاليم الدين ومقتضيات العدل، فعلى الخليفة أن يقر هذه الأعمال حتى لا يفسد الشرع بفناء الجماعة أما إذا لم يتيسر ذلك فيجب على الخليفة أن يلتمس التعاون والمساعدة للتخلص من «الوصي» عليه، بهذا يكون حصول العباسيين للبويعيين قد تمّ تبريره، كما يتّبع البويعيون في الوقت نفسه بوصفهم إلى أن وصايتهم على الخلافة لا يمكن أن يعترف بها اعتراض غير مشروط، فالخليفة المستمر في يد الأعداء يؤدي إلى فقد منصب الخلافة ويستثنى من ذلك أن يكون هؤلاء الأعداء من المسلمين التأثيرين الذين لم يعصبوا عليهم خليفة بعد، فالأمر في هذه الحالة مشابه للحالة السابقة التي يكون فيها الخليفة «تحت الوصاية»، أي أن على الخليفة أن يقرّ شرعية الأعمال التي يقوم بها قاهروه ولا تتعارض مع الدين<sup>(٢٢)</sup>

واللافت للنظر هنا هو رأي الماوردي وأبو علي في أن من واجب الخليفة أن يقرّ بالإمارة للعاصب (أي معتصب السلطة) الذي يجمع هي السيطرة بالقوة على بلد ما، وذلك مرة أخرى للحفاظ على القانون والشرع، وليسبب «حر كدلك»، وهو حذر العاصب على إعلان الطاعة وإذا تصادف أن كان العاصب لا يصلح لتولي الإمارة فينبغي أن يعيّن له معاون كفاء يقوم بالممارسة الفعلية للسلطة والمريب أن الماوردي وأبو علي لا يقولان لنا كيف يمكن الحد من سلطة العاصب أو معاونه، فالواقع أن القاعدة الدستورية هنا هي أن «الضرورات تبيح المحظورات»<sup>(٢٣)</sup>.

هكذا سار أهل السنة - في سبيل حماية الجوارح الإداري والنظام الشرعي والقانوني من أي اضطراب - على طريق يؤدي إلى استجوابه بالشرعية الحقيقية للرئيس الأعلى للدولة، ثم استمرّ السير على هذا الطريق<sup>(٢٤)</sup> عندما حلّ السلاجقة السنيون بعد ذلك، بنصف قرن محلّ البويعيين الشيعة

لعلي من أبي طالب رضي الله عنه لا إلى النبي عليه السلام) حتى مع الأمير  
الآنم يؤمن الله الطرق، ويقابل الأعداء في الجهاد، ويحصل الصرايب، وتحت  
حكم أمير آثم نمص الحدود، ويمّ الحج إلى مكة ويستطيع المسلم حتى وهانه أن  
يؤدي شعائر دينه<sup>١١٩</sup>. وإذا وجد المسلم أن هذا الموقف يعارض مع واجبه في  
النهي عن المنكر ههنا الحديث الشريف ينصمه ويعطيه الحق في لوقوف مع  
الواجب ولو كان ذلك بضربه وحده «من رأى منكم منكراً فليغيره (أو فليذكره)  
بيده، فإن لم يستطع فليسلمه، فإن لم يستطع فليسلمه، وهذا أصعب الإيمان»<sup>١٢٠</sup>  
وأخيراً فإن السلطة من الله، وإذا أثبت، كان الأمر في ذلك بينها وبين الله  
- «لا تسوا الولاة ههنا إن أحسوا أن لهم الأجر وعليكم الشكر، وإن أساءوا  
فعليهم الوزر وعليكم الصبر، وإنما هم بقمة ينتقم الله بها ممن ساء فلا  
تستعملوا بقمة الله بالحمية والغصب واستقبلوها بالاستكانة والتصرع»<sup>١٢١</sup>  
والمنى من كل ما سبق أن علماء الدين يحرمون على المؤمن الخروج على  
الحاكم أو التمرد عليه، ويصرصون عليه الطاعة لأوامر السلطة بغير أن يسأل  
عن شرعية هذه السلطة صحيح أنها يمكن أن يصرص أن واجب الطاعة  
لا يسحب على الأوامر بالسيئات، ولكن هذا الحاسب من جواب المشكلة كاد أن  
يسكت عنه، بل يبدو إلى حد كبير وكأنما أريج عن الوعي وهكذا شأ هي  
الإسلام السنيّ اتجاه واضح للخصوع للسلطة خصوصاً يكاد أن يكون غير  
مشروط أي شئت حالة «التقية» لمبررة من اساحية الدينيه

وتعاطف الانحاء السنيّ على مرّ التاريخ من خلال الجهود التي بذنها علماء  
الدين للتوفيق بين النظرية والواقع وذلك حرصاً منهم على إضفاء النظرية  
وبالنسبة إضفاء المثل الأعلى للدولة الدينية ذلك أن الواقع لم يقرب من المثال، بل  
أحد يبعد عنه بصورة مستمرة كانت المشكلة في البداية تتمثل في اصطدام  
الحكام الأمويين مع متطلبات المثل الأعلى القديم للدولة الإسلامية ودحولهم في  
صراع مع «أهل الورع» من علماء الصحابة الذين شعروا بأنهم حفظة ذلك المثال  
والحراس عليه ولما أسقط العباسيون الدولة الأموية وانترعوا تحالفاً، حاولوا  
جاهدين - عن قصد ووعي - أن يصموا عليها الطابع الديني وأن يقرروا من أهل  
الورع ويقربوهم من دولتهم، غير أنهم لم يرجعوا إلى المثل الأعلى القديم بل  
نخلوا عن مبدأ المساواة الإسلامي بأكثر مما فعل السابقون عليهم إذ وثّوا  
وجوههم نحو التراث المارسي القديم عن الدولة العظمى وتقاليدهم، فصنوا بين

الحكم واحكوميين وجعلوهما طيفتين منفصلتين أصب إلى ذلك تعرق الدولة وصياغ وحدتها فقد هرب أحد الأمويين إلى أسبانيا وأسس هناك خلافة منافسة لم يكن من الممكن قهرها، إذ اتسب قدرتها على البقاء. وفي وقت لاحق أقام الماطميون خلافة شيعية ونشأت فصلا عن ذلك هي أرجاء العالم الإسلامي إمارات مستقلة بالفعل، وإن لم يمنعها ذلك من الاعتراف الشكلي بالسلطة العليا للخليفة وأخيرا أصبح الخلفاء العباسيون أنفسهم في عاصمتهم بغداد تابعين تيمية صريحة للقواد الأتاب من لرتقة الدين كانوا قد نحأوا انيهم واسدعوهم لحمايةهم وهكذا لم يكد يبقى شيء من فكرة الدولة العالمية التي يصصر أن «خليفة» الله مكلف بحكمها بشرع الله

وقد بدأت الصياغة المنهجية للمانون الدستوري الإسلامي هي عمرة هذا التدهور لتاريخي للدولة الإسلامية وهي منتصف القرن الخامس للهجرة حوالي سنة ١٠٢٠م - كتب القاصيان السعداين الماوردي وأبو يعلى كتابين شاملين عن قواعد الحكم أو على حد تعبيرهما - عن الأحكام السطانية<sup>٢١</sup> هي هذا الوقت الذي وضع فيه الكتابان كان قد مضى على العباسيين ما يقرب من قرن كامل تحت وصاية البويهيين الذين كانوا من الشيعة ولم يكن لديهم أي مسوغ دسي مباشر للاعتراف بسلطة الخليفة السني، حتى ولو كان ذلك على سبيل الاعتراف الشكلي ولعل الخليفة كان يحاول من حابه التخلص من وصاية أولئك القواد والحكام الشيعة أو على الأقل الحد من سلطاتهم وقد بين المستشرق الانجليري «هاملتون حيب» أن الماوردي ألف رسالته لسابقة الذكر بناء على رعية الخليفة<sup>٢٢</sup> أما رسالة «أبو يعلى»، التي لم يهتم بها البحث لعلمي حتى الآن اهتماما كافيا فيبدو من الواضح أنها قد وصفت هي السياق التاريخي نفسه، وهي تتفق مع رسالة الماوردي اتفاقا كبير وإن كانت تؤكد هي بعض الموضع وجهه نظر المذهب الحنفي الذي ينتمي إليه أبو يعلى - حيثما وجد اختلاف بين وجهه نظر المذهب الشافعي الذي يعمر عنه الماوردي وهاتك أفكار مشابهة يمكن أن نجدها هي كتابين تم تأليفهما في التوقيت نفسه تقريبا، وهما كتابا عبد القاهر البعددي<sup>٢٣</sup> وابن حزم<sup>٢٤</sup> الذي كان يعيش في الطرف الآخر من العالم الإسلامي وعاصر بممه تفكك لدولة الأندلسية وسوف نحاول في الصفحات التالية أن نتخلص من لكتب السابقة الموقف العام لأهل السنة هي تلك الحقبة المهمة

بحيث توافرت العناصر لسياسة التي يمكن أن تقوم بالوصاية على الخليفة، نجد لإمام العراني نفسه يعرف بأن خليفة رسول الله (أو خليفة الله كما يصعب المرادي أحياناً) <sup>(٣٥)</sup> قد أصبح في حالة تبعية كاملة لقوى أرضية أو دينية أخرى، ولهذا يعلن أن افتقار الخليفة (أو الإمام) للشروط المطلوبة فيه يمكن أن يعوضه معذونون أكفاء، وأن حرمانه من الحمية والقدرة على القتال يعوضه قائد شجاع وقلة حشرته بهن الحكم والسياسة يعوضه وزير محب، وجهله بأمور الدين يعوضه من يقدم له الرأي والمشورة من أهل العلم ونور <sup>(٣٦)</sup> وفي هذا كله يقول العراني في «الاحياء» (ما معناه)

«إن سلطة الحكم تعتمد الآن على القوة العسكرية وحدها، ومن يقف قائد القوات هي جابه فهو الخليفة ومن يملك رمام القوات هي يده ويمتد، هي صلاة الجمعة وفي صك النذور بالخليفة اعترافاً مبدئياً فهو سلطان يمارس الحكم والقضاء حسب الشرع» ولكن العراني يستطرد بعد ذلك قائلاً إن السلطان الظالم ينبغي قبوله «إذا استطاع أن يستند إلى العسكر بحيث يصعب حربه وإذا أدى تغيير الحكم إلى المصته المظيعة، فيجب تركه هي مكانه والإقرار له بالطاعة» <sup>(٣٧)</sup>.

ولما أطاحت عاصمة الممولى - بعد ذلك بقربين من الرماح - بعلماء بغداد وطردتهم إلى القاهرة ليعيشوا فيها حياة بائسة، وجدنا المقيي «ابن جماعة» يسلم مقاليد الخلافة بغير قيد ولا شرط لأصحاب القوة، ويقول في ذلك ما معناه

«عندما يطمع في الخلافة من لا يستحقها، ويقهر الناس بقوته وقواته وذلك بغير اعتراف شرعي ولا دليل على خلافته فينبغي الاعتراف بشرعيته ووجوب الطاعة له، وذلك للحماض على نظام الجماعة الإسلامية ووحدتها، وعندما يأتي شخص حرويقهر الأول بموته وقواته، فإن الأول يخلع ويكون ثانياً هو الخليفة وذلك على أساس ما يتناه من مصلحة الجماعة» <sup>(٣٨)</sup>

ويحرص ابن جماعة من الناحية النظرية على المطالبة بأن يكون من حق الخليفة تعيين الأمير الديني، ولكنه بوجه عام يعتبره مسؤولاً أمام الله مسئولية مباشرة <sup>(٣٩)</sup>

هكذا يكون لاتحاد السني الأساسي هي نظرية الدولة الإسلامية قد أهرع تصورها القديم من مضمونه، وهل بقي هناك معنى للقول إن الخليفة يحافظ على شريعة الله إذا كان هذا الخليفة تابعاً تبعية تامة للقوة المسيطرة؟ الواقع

به قد أصبح من الممكن الاستعناء عنه من الناحية العملية وتكليف القائمين على السلطة الفعلية - مع ما هي ذلك من تصحيه بالوحدة السياسية للإسلام - بالمحافظة على الشريعة ولا بد أنه قد وجد - تحت حكم المعول - من يرى أن للأمير الكاظم العادل حير من الأمير المسلم المستبد بطغيانه<sup>(١٤)</sup>، أي أن الشريعة الإسلامية قد صارت مهددة بأن تحل محلها شريعة غير إسلامية بيد أن المسلمين لم يتعرضوا لهدد الخطر لأن المعول دخلوا في الإسلام كما لم يبق في أرجاء العالم الإسلامي حاكم واحد لم يدخل في الإسلام وقد بدل عصر معكري الإسلام بعد أن هفدت الفكرة القديمة عن الخلافة فيمنها، ما في وسعهم للإبقاء على ارتباط الأمراء بالشريعة<sup>(١٥)</sup> كما أن المسلمين لم يكفوا أبدا من الناحية العملية عن قياس السلطات المهيمية عليهم بهذا المقياس، ولكن النتائج الملموسة التي ترتبت على ذلك قد حتم عليها في معظم الأحيان ظل الفكرة الراسخة بأن من الواجب إطاعة السلطة دون سؤال عن شرعيتها كيف أمكن أن تتحول الصراعات السياسية العنيفة هي مصدر الإسلام إلى هذه «التقية»<sup>(١٦)</sup> من الممكن بطبيعة الحال أن يرجع ذلك لأسباب تاريخية فالصراعات العنيفة التي دارت في العصر الإسلامي المبكر بعثت في النفوس الخوف من تفكك الجماعة الإسلامية وانتشار الموصي والاضطراب، كما جعلت النظام والوحدة هدفين حديرين بالسعي إلى تحقيقهما ولم يوجد في داخل الدولة المنظمة والموحدة مؤسسات أو تنظيمات يمكن أن يلجأ إليها الناس وتكون أداء لإرادتهم السياسية ولما كان الإسلام منذ البداية دولة هدف حال هذا دون قيام تنظيم ديني، كالكنيسة المسيحية التي كانت في العصور الوسطى، تواجه الدولة المائمة كقوة مصادرة ترقيتها وتعارضها في وقت واحد أصعب إلى هذا أن الدولة الإسلامية لم توجد التنظيمات الكفيلة بتحقيق المبادئ التي ارتكر عليها التصور القديم للدولة المثالية، فتتولى على سبيل المثال تنظيم اجتماع الخليفة، وتعيين الأشخاص الذين يستشيرهم، أو تتولى حلقة عند الضرورة من منصبه وكان الجيش في البداية يمثل حلقة الوصل بين الشعب والدولة ثم جاء العباسيون وأقاموا جيشا من المبرقة الأحاب الذين رادوا من اتصال الشعب عن الدولة ولم كانت أعين الأمراء والسلاطين قد خرجت من صفوف هذا الجيش، فقد كان لذلك أكبر الأثر على الرعية التي هفدت بالتدرج اهتمامها بالسلطة الحاكمة وقد تأثر



العاسيون كذلك بالتقاليد لمارسية القديمة عندما أوجدوا طليقة بيروقراطية من الموطمين الدين سمو، إلى تحقيق مصلحتهم، وعملوا على فصل الحلافة عن الشعب بدلا من أن يعملوا على الربط بينهما.

وسمي علما هي هذا الموضع أن يقول كلمه عن تلك المنة التي كتب عليها هيا يبدو أن تكون حلقه وصل دائمة بين الشعب والحاكم، واعني بها فئة «العلماء» أو علماء الدين الذين يملكون الحيرة والقدرة على تفسير الشرع وهو حو ثابت لكل مسلم والدين كان لهم الفصل - باعتبارهم أهل الحل والمسد - في أن تؤثر «النظرية» في الواقع المعني وتقوم بدور مهم في الحياة العامة وقد راسا كيف وقعت أعليية «أهل الورع» أو العلماء المكرين موقف المعارضة للدولة الاموية ولما حاول العاسيون بعد ذلك أن يصموا على دولتهم طائفا دينيا صريحا بدلوا كل جهدهم في تقريب العلماء منهم وقد اهتموا قبل كل شيء بتأسيس دور للمصاء يشعل فيها العلماء مناصب القصاة ويطلقون فيها باسم الشرع لكن هذا المصاء لم يكن مؤسسة مسقلة تمام الاستمزال عن الحلافة، إذ كان القصاة حاصمين لتعليمات السلطة كذلك كان من عادة العلماء العاسيين أن يتدخلوا في الحلافات والمناشبات الدينية والكلامية، ويحددوا ما يتفق مع الشرع وما يجرع عليه، ويكافوا الأتصاء الصالحين ويصطهدوا الراديه وأهل البدع صحيح أن هذا قد اجتنب العالبيية من فئة العلماء إلى صموف الدولة ولكنه جعل منهم موطمين حاصمين وباعين لأرادتها وأدوات لتحقيق أغراضها. ومع ذلك كان هناك عدد كبير من «أهل الورع» الذين ابتعدوا بانفسهم عن الدولة ولم يضلوا ن يكونوا ادوات لها وعندما صمعت الدولة ونداب بالتدرج تصمد قوتها وسططها اصرف العلماء عن الوقوف بحاسبها واحدوا يسировن في طريقهم وبحثون بأنفسهم عن رهمهم وهكذا لم تؤد «السياسة الكنسية» - كما يصمها حولدتسيهر<sup>١٢</sup> - التي استهجها العاسيون إلى الاقتراب من المثل الاعلى للدولة الإسلامية بل مهدت لتلك الحقنة المتأخرة من العصر الوسيط التي حاول فيها العلماء أن يحققوا هدف الإسلام ومطلبيه الثابت - وهو المحافظة على الشرع وعلى وحدة الجماعة بعيدا عن الانحراف هي لسياسة وقد رأى «حب» أن فشل العاسيين في إقامة دولة قوية حية على أساس فكره الحلافة هو السبب الرئيسي في فشل التصور الإسلامي المديم عن الدولة بوجه عام



وهي انتصار برعة التقية بوجه خاص في الإسلام<sup>(٢)</sup> مما جعل معظم العلماء وأهل الورع ينصرون تحت سمع كل سلطة حتى ولو كانت هي تلك التي لا تفكر أدنى تفكير في تحقيق المثل الأعلى للدولة الإسلامية

ومع ذلك فلم يحل الأمر أبداً من علماء أتقياء وشجعان لم يترددوا عن توجيه النقد للسلطة، ولا عن التمسك بمسائلهم وعقيدتهم ولو أدى الأمر إلى استشهادهم وأشهر الأمثلة على ذلك هو الموقف الصامد لأحمد بن حنبل عندما وقف في وجه «محكمة النصيب» العباسية التي حاولت أن ترغمه على الاعتراف بأن القرآن الكريم محفوق وليس هديماً ومع ذلك فإن أحمد بن حنبل نفسه، الذي لا نكر أحد شجاعته في تلك «المحنة» قد رفض أن يملأ عصبه على الحنابلة الذين اصطهدوه أو حتى أن يمتنع عن الاعتراف بهم، وذلك على الرغم من أنهم كانوا في رأيه على صلال والواقع أن السياق التاريخي لا يكفي وحده لتفسير هذا الموقف الذي يعدّ سابقة خطيرة أسهمت بدور كبير في تطور البرعة إلى «لتقية» في الإسلام لذلك يسمي علينا الرجوع مرة أخرى إلى النظر في بعض العناصر الأساسية في الدين الإسلامي.

وأول هذه العناصر هو عقيدة التوحيد الصارمة التي بشأ عنها السروع الأساسي في الإسلام إلى الوحدة والمالية الشاملة، وهو عنصر متكامل مع جوهر الإسلام نفسه بوصفه الدين الذي جاء معه بشريعة تنظم كل أعمال الإنسان المؤمن وتحدد بذلك علاقته بالله.

والجماعة الواحدة مرسطة بالآله الواحد برباط نظام قانوني واحد هو الشريعة التي منصرص هي الحليمة وهي الدولة الدينية المثالية أن يحافظوا عليها هذه الدولة - كما سبق القول - تمثل التحسيد الديني بلدين الإسلامي و لواقع أنه لم يكن أمام العصر الإسلامي المبكر - على حدّ تعبير جب - سوى اختيار أحد البديلين: إما الدولة التي تحتكر السلطة وإما الموصى والاضطراب<sup>(٣)</sup> ومن ثمّ كان أي تهديد لدولة الخلافة تهديداً مباشراً للدين وإزاء هذا الموقف رأى الكثيرون من أهل الورع أن من الضروري تحمل كل شيء ليجب مثل ذلك الحظر المهدد وهذا الموقف مع موقف الأتقياء من أهل الورع الذي يرتب عليه، قد تعاونا معاً في الحيلولة دون التوصل من الناحية العملية إلى تقسيم السلطات والمصل بينها كما أنهما قد حالا هي وقت لاحق دون إقامة مؤسسات أو تنظيمات مستقلة



بحساب دولة الخلافة، أو حتى الاعتراف بالتطعيمات المحلية وما شابهها من مظلمات كانت قائمة بالفعل وكان من الممكن أن يصبح بقط انطلاق مهمة لتكوين بناء سياسي فعال<sup>٥١</sup>.

بيد أن التأثير الأعظم على الموقف السياسي للمسلم يأتي من فكرة القوة هي الإسلام<sup>٥٢</sup> هائله هو القادر على كل شيء، والإنسان يسلم له أمره كله لعلمه أن كل شيء من عنده. ولهذا لا يحتاج إلى الصرقة بين القوة والسلطة من يملك القوة يملكها بإرادة الله ومن ثم فهو يملك السلطة أيضاً والقوة هي علامة ودليل على السلطة. ربما يدركنا هذا إلى حد ما بفكرة السلطة عند مارتن لوتر ولكن المسيحية تفصل بين الدنيا والدين، أي أن المسيحي يمكنه أن يفهم بسهولة أن السلطة الدنيوية طامنة وذلك على الرغم من أن السلطة - كسلطة - إنما ترحع لإرادة الله ومشيئته. أما الإسلام فإنه يتدخل في العالم ويريد أن يتحقق فيه سياسياً، ولهذا يعتبر المعلم أن الدولة والدين شيء واحد أو ينبغي أن يكونا كذلك وحس لا يجد مصراً من اعتبار السلطة طامنة، هالداً أن يبدو نظام العالم في نظره شديد الاضطراب وهكذا يدفعه هذا الموقف إلى البحث عن تبرير لوجود السلطة لأطول مدة ممكنة.

لا شك في أن العرض السابق لموقف الإسلام «الكلاميكي» من السلطة قد لحقته تغييرات كثيرة على مر التاريخ ولكنه لا يزال يحتفظ بأهميته ومعناه بالنسبة للعالم الإسلامي المعاصر وهو على أي حال يثير لماداً تظهر الجماهير المرتبطة بالتراث في العالم الإسلامي إلى الدولة نظرتها إلى سلطة أبوية في بعض الأحيان أو إلى قوة معادية هي أحيان أخرى، وذلك دور أن يرى نصيص أمل في قدرتها على تغييرها وربما يصير العرض السابق أيضاً لماداً تحصى هذه الجماهير للدولة على الرغم من أنها لا تلي مصالحتهم، ولماذا يقاومون الثورات والانقلابات بعدم أكرات وبرجو من هذه الناحية أن يلقي البحث شيئاً من الضوء على تركيب الدول الحديثة في الشرق الإسلامي وربما يساعد أيضاً على فهم مشكلة هذا التركيب والأسباب التي جعلته شديد التعقيد والصعوبة



## المصادر والمراجع



## التمهيد

- (١) موسى مارة سوريا بعد حادثة ياشا ندى مطهرد بعض اعضاء الحركة باسكال محتلة محاول اسر صاء الاهالي وتعتصمهم عما اقترفه منهم من مظالم. وبعد انه كان يكثر في الاستقلال بالسام على نحو ما فعل محمد علي بمصر
- (٢) إذا كانت اخبار الديعة بقي ذكرها المؤلف في هذا الفصل وحرب أحداثها الدموية من يوليو ١٨٥٩ الى يونيو ١٨٦٠ في دمشق وحبل لبنان قد رجح صحتها ما لا يقل عن ستة آلاف مسيحي بجانب ثلاثة آلاف اضطروا بهجرة الى دمشق من المؤلف يمنع نعت في مقال آخر بالانجليزية، يرجع الى سنة ١٩٧٦ عن حيار «نكية السام» كما وصفها كتب كثير من - في بعض المخطوطات التي استطاع لاصلاح عيها في مكتبه بجامعة الأمريكية في بيروت، وقد دفعه الى ذلك بدمه انصار اضطويعه عن اخبار تلك النكية بالإضافة الى حساسية المشكلة وتعصفها ومدح بعض القوى الاحسنه فرنسا وانجلترا بخاصة - على اثرها في شؤون سوريا ولبنان - ويذكر المؤلف بعض كتب المطبوعة التي اوردت اخبار نكية ومطبخها باعلام كتاب ومورخين مسيحيين باستثناء كتابي بعد ليرقو النبطار - السبي - ومحمد ابو السعود الحاسبي - ليرج - فصلا عن مذكرات بعض سهود بعيان المسيحيين الذين عثر لباحث عن مخطوطات لهم قدم بصحتها وذكر عاويها بهدايا سوريا وهي بلم مجهول كان يعيش في دمشق اثناء حداث ١٨٦٠ ويحصل ان يكون تاجر وكتب لاحرا في تاريخ واقعه الشام وحبل لبنان وما يليهما بعد اصحاب مسيحيين من اندروز والإسلام في ٩ يوليو ١٨٦٠ وأغلب الظن ان مؤلف هذه المخطوطة كان يشتم مثل سنامه نالتجارة، اما المخطوط انثالث فهو لفتح له بن أسعد الحلويش عن سيره حياه ابنه الذي كان ناجر حرير كاثوليكيا من اصل يوناني وعاش في مدينة در العمر وبدل محاولات مصنية وقدم بانصالات مهمة لإقرار الإسلام بين الدرور وبارونيين في مدينته وقد انمده من الديعة في يوم المنكوب صديعه العائد الدرري سعيد بك خبطا الذي كان رميته ورهيمه في جهودهم لتشركه بتوطيد أركان السلام بين الطوائف المختلفة في جبل لبنان إيماناً منهما بمبادئ الوحدة الوطنية والولاء بلوطن ويضمن المال بمصنيلات جرى عن بعض عيان السبعين الذين هبوا لجماعة رجوانهم لمسيحيين وفي طلبهم المحامد الجرائري الأمير عبد لقادر ومن القويصات نسحيه انتي صرعت من قبل لبولة العثمانية لمسيحيين عن أملاكهم المهبوبة والمحرية، وذلك من ناحية لمع السكان لمسيحيين من الهجرة من دمشق وشجعهم عن استئناف نشاطهم تعدي فيها ومن ناحية أخرى لاصاء القوى الأوروبية لمدينة - الأهم من ذلك كله ان حدث تلك الفتنة العظيمة قد نبهت لعملاء من لأعيان المسلمين والمسيحيين الى حتمية الناحي بينهم حفاظا على وحدة الوطن والولاء له



(٢) يعتمد هذا البحث المكتوب بالإنجليزية في سنة ١٩٦٨ على أحد فصول رساله  
المؤلف بنهايل للدكتور هـ عن التعليم في مصر منذ عهد محمد علي وقد نشر في  
الكتاب الذي صدره كل من ولما من بولك وريشدر في شامير عن «تدريبات  
تحدث في الشرق الأوسط في القرن التاسع عشر شيكاغو ولندن مطبعة  
جامعة شيكاغو مطبوعات مركز دراسات الشرق الأوسط رقم (١)

National Education Projects in Egypt before the British Occupation " in.  
William R Polk and Richard L. Chambers (Hg.) Beginnings of  
Modernisation in the Middle East the Nineteenth century Chicago and  
London. the University of Chicago Press (= Publications of the Center For  
Middle Eastern Studies, No 1) 968. 281-297

(٤) المرحوم بسابق لأحمد عرب عبد الكريم ص ١٩٩ وبعدها وكذلك هيورث دى،  
مدخل لتاريخ التعليم في مصر الحديثة - لندن ١٩٣٨ ص ٢٣٠ - ٢٢٥ - ٢٨١ - ٢٨٢

Heyworth Dunne an Introduction to the History of Education in modern  
Egypt. London 1938. P 34-35. 281-282

(٥) راجع كتابه انكسار النشأة (الفاخرة ١٩٨٦) الذي يحلل فيه كلمات الأمة والوطن  
والحكومة والعدل والاستبداد والسياسة والحرية والتعليم وكذلك مصطلحات  
الامام محمد عبده التي نشرها في جرائد الأهرام ومصر وبوقلمون لمصريه  
وخمسة تلميذه محمد رشيد رضا في كتابه تاريخ الاسناد الإمام لشيخ محمد  
عبده، القاهرة ١٩٤٨ - ١٩٢٥، الجزء الاول ص ١٢١ ن ص ١٧٧

(٦) وقد سبقت دراسه فيها علوم التفسير و لسريه والادب العربي والتاريخ واللسان  
و غيرياء والفن والميكانيك والعماره واسكك لحديثه ثم أعقبها بعد عام واحد -  
في سبتمبر ١٨٧٢ تأسيس كلية لإعداد المعلمين داخل دار العلوم نفسها واحتير  
طلاتها الخمسون من لاهريين الذين تعلمو تعليم حديثا في جانب العلوم  
التقليديه التي تدرس في الاهر

(٧) راجع تقرير أحمد محيى الهلالي عن اصلاح التعليم في مصر (بالإنجليزية)  
القاهرة، وزارة المعارف ١٩٣٤ ص ٣٨ وما بعدها

(٨) ليك مصر كلام طه حسين الذي عرضه الأستاذ شبيب في الفهرست اسببته  
بالاعتماد على كتابه «شهير مستقبل الثقافة في مصر» والدولة الديمقراطية  
علمه - نشر التعليم لأولي ونصم عليه لأعراض هذه اولها - هذا التعليم  
الأولي ليس وسيلة يجب ان يكون في يد الفرد ليستطيع ان يعيش ولثاني -  
هذا التعليم الأولي ليس وسيلة يجب ان يكون في يد الدولة نفسها لتكون  
لوحدة لوطيه وشعار الأمة حمها في الوجود معتل البحر وواحبها للديع

## الهوامش

عن هذا الوجود و لثالث ر هذا التعليم الأولي هو توسيعه لوحيدته في يد أبولته لتمكين الآمة من انباء والاستمرار لانها بهذا التعليم الأولي بصير وحده التراث الوصي ليسير اندي يعني ر نقله الاحياء إلى الاحياء و يشترك في تلقيه وبعده الأهراد جميع في كل جيله [مستمر انشاهه في مصر القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٣، ص ٦٦ - وكذلك طبعه سنة ١٩٤١ عن دار المعارف ص ٧٨ ٧٩]

(٩) وبن كان هذا لم يخل دون حصول بعض بقاء للمهرء من انصيحه بديب الكادحه على منح حكومية و هنيه مكنهم من موصلة لتعليم في امدارس انصيار و حتى من التعليم في الحارج مثل طه حسين بصفه ا وفد جرى في سنة ١٩٥٣ ١٩٥١ إحصاء تقريبي بن موظفي أندولة ثين منه ان نسبه بقاء الملاحين منهم بلغت ١٦ و نسبة انباء ضعا لتعداد جواني ٩ / (مورو بيرجر، بيروقراطية والمجتمع في مصر الحديثه بريسبون، ١٩٥٧ ص ٤٥)

Martoe Berger, Bureaucracy and Society in modern Egypt Princeton. 1954 P 45

(١٠) تولى احمد نجيب الهلالي منصب وزير المعارف لأول مرة في ١٥ نوفمبر ١٩٤٤ إلى ٢٩ يناير ١٩٣٦ ومن ١٦ نوفمبر حتى ٢ ديسمبر ١٩٣٧ ثم من ٦ فبراير ١٩٤٢ إلى ٤ أكتوبر ١٩٤٤ وهي هذه الفترة الأخيرة كان طه حسين هو المستشار بصي لوراء (١١) نص على ذلك لسانون رقم (٩) بصادر في الخامس من شهر يوليو سنة ١٩٥٠ كص صرح مصطفى النحاس في خطاب العرش لدى تصم برنامج ورنه بمرر مجنيه التعليم الثانوي أيضا

(١٢) مثل عالم التربية الكبير ووزير التعليم هيب بعد اسماعيل محمود انقبائي الذي انعد سياسته طه حسين التعليميه في كتابه «دراسة في تنظيم التعليم في مصر القاهرة ١٩٥٨ ص ١٨٨ ومثل ابورح اكبير عبد الرحمن نراعي في كتابه «في اعصاب الثورة المصرية الجزء الثالث ص ٣٠٥ وبعدها

(١٣) يقول فورد ركري في معرض حديثه عن الاحداث الكبرى الثلاثة التي لعبت في سني ١٩٥٠ و ١٩٥١ في الصورة اني تولى فيها لوهة لسيطة «وصفت اسس سحه مبادي انعد له لاجتماعيه وديموهر طية الحكم فطبق ميد مجنيه التعليم في المرحلتين الابدئية و لثابونه واسع نطاق التمويل الخاصي في انعامه إلى حد بعيد و طبق طه حسين حين كان وزير التعليم مد «التعليم كالماء و لهواء» وكانت تلك هي اندانه التحصيميه لسجون لاحتصاعي بيس فقط هي لتعليم بل هي فرص لعل وإدارة دة المجتمع (كم عمر انصبا ل القاهرة دار مصر للطباعة، ١٩٩٦، ص ٥٥)

١ - صلاح الدين لمعهد أعمده النكه بيروت دار الكتاب الجديد الطبعة الثانية ١٩٦٩، ص ٢١

(١٥) نصر على سبيل المثال سمي علوش المسيرة الى فلسطين بيروت دار الطليعة، ١٩٦٤ ص ٦٧ وكذلك يقدم لبيطار عن انعكاسة إلى الثورة، بيروت دار الطليعة ١٩٦٨ ص ٩٥ وما بعدها وسام طيني المكرو لهزيمة مواقف العدد ٨ (مدرس - ابريل ١٩٧٧، ص ١٦٠ وبعدها)

## (٢)

(١) ألميت هذه المحاصرة - باللغة الإنجليزية - هي الرابع عشر من شهر أكتوبر سنة ١٩٩٤ هي بيروت بمناسبة إعادة افتتاح المعهد الشرقي (النابع لجمعية الاستشراق الألمانية) واستئناف نشاطه العلمي بعد انتهاء الحرب الأهلية المصممة في لبنان وقد أسس المعهد في سنة ١٩٦١ وتولى رئاسته لميشري هاجر روبرت رومر ثم خلفه الأستاذ شتيبات الذي تحمل بمصممة مع روحه عبء نقل المعهد إلى مقره الحالي وتجهيزه وإدارته من سنة ٩٦٢ إلى سنة ١٩٦٨ عهد دعي الأستاذ لمصممة هي ذلك الاحتفال وألقى فيه المحاضرة التي قمنا بمرصها، على الصفحات السابقة

(٢) Samuel P. Huntington, the clash of civilizations? In: foreign affairs 72 1993) 322 49

(٣) التعبير بالألمانية Ruckhalt im Eigenen وقد أكد هذا المستشرق الكبير في كتابه «الشرق الإسلامي بين الماضي والمستقبل - تحليل تاريخي وديني لوصفه في العالم المعاصر» بيرن وميوبيخ، ١٩٦٠ ص ٧٣ وما بعدها

(٤) بمصممة - الخطوط الحمراء الحالية ليست هي الخطوط المصممة التي تحددها هي راية الأديان والحصارات

(٥) لم يذكر الأستاذ شتيبات اسم هذا الرميل وعنوان كتابه لا في اسم ولا في انهامش

(6) Hans Kung, Global Responsibility in search of a New World Ethic,

London, 1991 54 F

هانز كنج المسؤوليه كوكبيه في البحث عن أخلاق عالمية جديدة لندن ١٩٩١ ص ٥٤ وبعدها

(٧) نشر كتاب كنج الأول عن هذا الموضوع للمرة الأولى باللغة الألمانية تحت عنوان

«مشروع الأخلاق العالمية» Projekt Welrethos في ميونيخ وزيورخ عام ١٩٩٠ - ١٩٩١

الطبعة الإنجليزية للكتاب فقد سبق ذكرها في الهامش رقم (٥) وقد سمعت عن

هزب صمدو طبعه عربي في بيروت أم عن إعلان برلمان الأديان العالمية فقد

نشره هاجر كنج بالاشتراك مع كارل - يوريف كوشيل بالإنجليزية تحت عنوان

أخلاق عالمية a global Ethic، لندن ١٩٩٣



٨. اشير هنا إلى بحث قدمته لحلمه بحث مشتركة مع محمد ركون ونشر في مجله شؤون عربية (Arabic) العدد ٣٦ ١٩٨٩ ص ٦٣ - ١٧٢ تحت عنوان «حليمة الله» - فراءات عن صورة الإنسان في الاسلام. ويحد عرضا لهذا البحث على صفحات ١١٥٥
٩. هريس شتيجات الإيمان يعطي الأمل في الحياة مشاهات معاصرة هي كتابات اسلامية رائجة نشر في كتاب «امشاج» هي تكريم لاستاد و مفكر اللبناني هريد خير يبروت ١٩٨٩ (مشهورات انعامية انسانيه قسم الدراسات بطسمية والاجتماعية). المجلد ٢ ص ٢٤١ - ٢٤٨ ويحد عرضا لهذا البحث في الفصل الخامس من هذا الكتاب

Fritz Steppat faith gives hope of salvation contemporary Discussions in popular Muslim writings in: Melanges en Hommage au professeur et au Penseur Libanais Farid Jabre, Beyrouth. 1989, Publications de L'université Libanaise Vol 20, P 241-48

### (٣)

- (١) مارتس ريزنبروت الاصولية كحركة احتجاج أبوية بوسجن ١٩٩٠ ص ١٩
- Mart a Riesenbrodt. Fundamentalismus als Patriarchalische Protestbewegung Tübingen, ٩٩٠. 19

### (٤)

- (١) هارن
- Th. Philipp. Gurg. Zauant: His life and thought Beirut Wiesbaden ٩7٩ Beirut Texte u Studien. S 229
- (٢) حريه لشرق الأوسط العدد ٤١ (١٩٨٧) ص ١١٦ - ١١٧ - معرب - معرب العدد ١١٧ ص ٥٠
- (٣) أدبي بالمصل في برويدي هذه المعلومات بلسيده نكي هون كيجلجن
- (٤) يستند عمارة إلى معال بلسيد احمد جرج في مجلة «الحوار» العدد ٢ لسنة الاولى ١٩٨٦ يرجع فيه استخدام مصطلح عالمي وعلمانيه سبه إلى العالم إني المعجم الفرنسي الذي ترجمه الياس بقطر في سنة ١٨٢٧ - ١٨٢٩ (راجع بروكلمان تاريخ الادب العربي، الجزء الثاني ص ٤٧٩)
- (٥) هب مفكر مصري من نصف لأول القرن العشرين و لأول كتيب وسباسي واثاني استند لنفسه وقد مرّ كلاهما بمرحلة ليبرالية منحولة هيل ريجها انجاء هوب نحو الاهتمام بالاسلام و يكتبه عنه هارن ب يوهانس محمد





حسن هيكل صوره ورويا وانشرق عند ليرالي مصري - بيروت وفيربادن ١٩٦٧ .  
ولعدد لثالث من التصوص و لدر ساب اكبيرويه

B. Johansen, Muhammad Hussein Hakeel, Europa und der Orient in weltbude  
e nes agyptischen Liberalen Beirut Wiesbaden 9٩7 (Beirut texte und  
studien. 5) S. 199 ff

راجع كديف ر م زيد جامعة القاهرة وتكوين مصر الحديثة كميريدج ٩٩  
(مكتبة كميريدج بلشرق الأوسط، ٢٣ ص ٦٥ ٦٧ وما بعدها)  
Dm. Reid, Cairo university and the making of modern Egypt Cambridge  
1990 Cambridge Middle Eastern Library 23 p 65 67

## (٥)

### (١) أصل في بالانجليزية

Paul Tillich, Systematic Theology, vol4.

Digswell place 1957 P 91

(٢) باون تليش اللاهوت اسهجي - مخلص الثاني - ديجسويل سيس، ١٩٥٧ ص ٩١  
(٣) اجمع ري حد العلماء اسسجين الحديث في كتاب اشيع محمد ابو رهرة عن أبي  
حيصه حياته وعصره واراوه وقصهه - انصاره، الطبعة الثانية ١٩٤٧ ص ١٧٦  
وص (١٢٦ - ١٢٤ - ١٢٦ - ١٤٤ - ١٤٦ - ١٧٢)

(٤) وتبين معنى هذا ان من لم يؤمن بشيء من ذلك (أي من اصول العقيدة الإسلامية) يكون  
كافراً عند الله يحدد في النار وإنما معناه انه لا تحري عليه في الدنيا احكام الإسلام،  
فلا يتألب بها فرضه الله على المسلمين من لعبات، ولا يمنع مما حرمه الإسلام  
كسرب الخمر وكل الحزير و لا يحار بهما ولا يعقله المسلمون اذ مات ولا يصون عليه  
ولا يرثه قريبه المسلم في ماله، كما لا يرث هو هريه اسلم اذ مات

من لحكم يكفره عند الله فهو يتوقف على انكاه تلك المعاصد، و شيء منها بعد  
بسمه على وجهها الصحيح واعتق بها فيما بينه وبين نفسه ولكنه أي - يمتصها  
ويشهد بها عباداً واستنكاراً، أو طمعا في مال رائل أو خاه رائف أو خوفا من لوم هاسد،  
هذا لم يلع تلك المعاصد و بسمه بصورة مفسرة و صورة صحيحة ولم يكن من أهل  
النظر أو كابر من أهل النظر ولكن لم يؤمن إليهم ورض نظر ويفكر طلب الحق حتى  
اذك الموت انه نظر هانه لا يكون كافراً بسجوى مخلوق في سار عند الله

ومن هذا كتاب الشعوب اسنية اني لم يصل إليها عقيدة الإسلام و وصل إليها  
بصوره سينة مفسرة أو لم يفهمو حبه مع احبادهم في بحثها - بمجاه من  
انصاب الاخروي لكاشرين ولا يطلق عليهم اسم الكفرة

(عن كتاب الإسلام عقيدته وشريعته للإمام الشيخ محمود شلتوب - بانهرة در  
الشرق. الطبعة السابعة عشرة ١٩٩٧، ص ١٩ - ٢٠)

(٥) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ببيروت ١٩٦٥ ص ١١ قدر  
كذلك خليفته ديلامو رسائله لحسن البنا إلى الأخوان المسلمين في  
كراسات الدرسات بلعوية والاستشرافية والسياسية العدد ٢١ (بناير -  
يوليو ١٩٧٢) ص ٦٥

Gilbert Detanque une epître de Hasan a. Banna aux Frères musulmans. in  
cahiers de linguistique d'orientalisme et de slavistique 2 Janvier-Juin et  
1973, P 65

قارن كذلك محمد أركون ولوي جاردييه الإسلام أمس وعما، باريس ١٩٧٨ ص ١٥٩  
Mohammed Arkoun et Louis Gardet. L. Islam hier demain, Paris 1978. P 159

## (٦)

(١) و بانينبرج « لشخص » في الدين في التاريخ وهي العصر لحاضر الطبعة  
ثالثة ص ٢٢٢

W. Pannenberg Person in the Religion in Geschichte und Gegenwart, third  
edition, V 232

(٢) راجع عن مصادر هذا الحديث معجمه هيسينك بحره ثالثة ٢٠٨ ب والمعجم  
لمهرس لانعام الحديث النبوي (طبعة محمد فؤاد عبد الباقي) بحره ثالثة ص ٧١  
For the sources see wensinck, Concordance 3, 438 b

(٣) جولد سيهر انطاهريون ١٦٤ وبمدها فارن يصب من حرامليش مذهب  
محمد العراقي عن مراتب الحب الإلهي فيريادن ١٩٨٤، ١٢٤، هـ ٦٨

Goldzieher Die Zahiriten, 64 F. C.F.R Gramlich, Muhammad al Gha-  
zzal « Lehre Von den Stufen zur Gottes liebe Wiesbaden. ١984. A 124 F 68.

(٤) ودي يارب النور بفسير ومعجم مصطلحات شيوخنا ب ١٩٧١ ٦  
R Paret Der Koran - Kommentar und Konkordanz Stuttgart 1971 16

(٥) بفسير لطيري طبعة شاكر بحره الاول ص ٤٠٩ وما بعدها في شرح لانه  
الكريمة المذكورة (البقرة ٢٠).

(٦) بفسير انبيصوي لقاهرة ١٩٥٥ بحره الاول ص ٢ في بفسير الآية ٢ من  
سوره البقره وانحده الاول ص ١٥ في بفسير الآية ١٦٥ من سوره الانعام  
و بحره ثالثة ص ٦٦ في بفسير الآية ٥٥ من سوره النور و بحره ثالثة ص ٦٤  
في بفسير الآية ٣٦ من سوره ص

(٧) حياء علوم دين الكساب ٢٦، وكديت ترجمه حراميش Gramlich ارجع السابق، ص ٦٥ - ٦٨

(٨) تفسير المنار، لجرء الأول، ص ٢٥١ وبعدها

(٩) أحمد مصطفي ابراعي تفسير ابراعي انقاهرة ٩٥٢ الجزء الأول، ص ٨

(١٠) تفسير المنار، الجزء الأول، ص ٢٥٩ وبعدها

(١١) ارجع السابق، الجزء الأول، ص ٢٦١ وبعدها

(١٢) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٢٦٤

(١٣) المرجع السابق ذكره الجزء الاول ص ٧٧ وبعدها ويبيعي عدم الخصب بين احمد مصطفي ابراعي وبين الشيخ محمد مصطفي ابراعي شيخ الأهر السابق (مضري ج ح ياسين تفسير مصر هي مصر الحديثه لايس. ١٩٧٤ ص ٧٧ ملاحظة رقم ٦ وبعدها)

See JJ Jansen The Interpretation of the koran in Modern Egypt Leiden 974. 77 n 6 and passim.

(١٤) وردت هذه بكلمة في الأصل الإنجليزي بالامانية Lebensgefühl

(١٥) تفسير المنار، لجرء الأول، ص ٢٥٩ وبعدها

(١٦) وهذا هو النص الأصلي بالإنجليزية "Verily I am to place one in my stead on earth"

وقد ورد في كتابه اللهم تحديده الفكر الديني في الإسلام لاهور ١٩٦٨ ص ١٢ ٩٣

the Reconstruction of Religions Thought in Islam, Lahore 1968, 13.93

(١٧) مرجع السابق، ٢ - ٦٦ - ٩٥

(١٨) آن ماري شيميل جناح حيريل. لايدن ١٩٦٣، ص ١١

A M. Schimmel, Gabriels wing. Leiden. 1963, 110

(١٩) تحديد الفكر الديني ١٢ دار كديت أحمد التحديث لاسلامي في الهند

وباكستان. ١٨٥٧ ١٩٦٤. لندن ١٩٦٧ ص ١٤٨ وبعدها

A Ahmad Islamic Modernism in India and Pakistan 1857 1964. London 1964 P 148

(٢٠) راجع أيضا عن الفردية والشخصية كتاب ر س مير محمد زقمال إسماعي

شرهي عظيم، هي مجلة الشرق ١٣ (باريس ١٩٦٦) ص ٨١

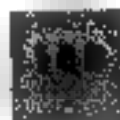
L.c Maître, un grand humaniste Oriental Mohammad iqbal Orient 13 (Paris, 1960) 81

(٢١) راجع عنه أيضا ص ح هدم سيد قطب، هي مجلة الدراسات الأسبوية

والأفريقيه العدد ١٦، ١٩٨٢، ص ١٤٦ وكذلك كيبيل النبي والمرعون

باريس ١٩٨٤ ص ٣٩ وبعدها وك كراج معلم والإيمان. لندن، ١٩٨٥

ص ٥٢ وبعدها



S. G. Haim, Sayyid Qutb, Asian and African Studies 16 (1982), 147 ff. G. Kepel, Le Prophete et Pharaon, Paris 1984, 39. K. Cragg, the pen and the faith, London 1983, 13 ff.

(٢٢) في طلال المرآة لطيفة البايه القاهرة بدون نايج، الجزء الأول ص ٢٩

(٢٣) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٢٣

(٢٤) راجع حقوق الانسان في الإسلام مرجع سابق لندر ١٩٧٦ ص ٨ وبمدها ص ٢٧

(٢٥) أحمد، المرجع السابق، ص ٢٠٩ - ٢١٦

(٢٦) حقوق الامن، ص ٨ وبمدها

(٢٧) أحمد، مرجع سابق، ص ٢١١

(٢٨) مرجع سابق ص ٢١٩

(٢٩) تفسير أحمد مصطفى المرعي، الجزء الأول، ص ٨

(٣٠) ي. هايد، أسس القومية لتركية - لندن، ١٩٥٠، ص ١٣٨

L. Heyd, Foundations of Turkish Nationalism, London, 1950, P 138

(٣١) ل. بيتر الدين والسياسة وباكستان تركلي - بوس انجلوس ١٩٦٣ ص ٦٨

L. Binder, Religion and Politics and Pakistan, Berkeley, Los Angeles 1963 68

(٣٢) المرأة لمريد عنه راجع نظريه على شريعتي عن المجمع

Sh. Akhavi, Al-Shar'at Gesellschaftstheorie im K. Greussing (ed.)

Religion und Politik im Iran, Frankfurt 1981 178 ff. English in: N. R. Keddie

(ed.), Religion and Politics in Iran, New Haven, 1983, 125 ff. Cragg op. Cit

72ff. H. Keiser, Al-Sariat, Asien, Afrika, Lateinamerika, 15 (1987), 672 ff

(33), On the Sociology of Islam trad A. Algar, Berkeley 1979 70-81, 88-96.

سوسيولوجيا الإسلام ترجمه ل. لحر تركلي ١٩٧٩ - ص (١٦ - ٨٨ - ٨١ - ٧)

(٢٤) المرجع السابق، ص ٩٥

(٢٥) المرجع نفسه، ص ٩٨، ١١١

(٢٦) المرجع نفسه ص ١١٥ وبمدها

(٢٧) لمر لوحيد أن معمر المداقي - في حدى خطبه التي مهد بها لإعلان بيبي في سنة

١٩٧٧ جمهورية شعبية قائمه على « لدموكرطية لشعبية مباشرة » لوحيد

صرح بان « الشعب » هو « الخليفة » ولكن لمحض الديموقراطية الذي يمهدها

الإعلان بيبي ان الرعيم انليبي لم يكن يشير الى جعل الانسان نائب عن الله، بل كان

نحيب عن لافتر حاب التي قدمت بها بعض الدوائر الإسلامية أثناء اساقفة العامة

ببحويل بيبي الى بوله خلافة ولكن المداقي الذي ذكرهم بتاريخ الحلف، الامويين

و لمبايين اعتبر ان « لحيصه » حاكم ممتد ولا يصلح ان يكون نموذج يحتدى



راجع خطبته بتاريخ ٢٩ ديسمبر ١٩٧٦ في «المجلد القومي»، ١٩٧٦ - ١٩٧٧ ص ٥ ٤ وهارن حولية أفريقيا الشمالية، العدد ١٦ (١٩٧٧) ص ٤٨٥  
Annuaire de L'Afrique du Nord 16 (1977), P 485.

## (٨)

(١) و مونتجومري و ب مانه هجرة «هي دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثالث ص ٢٦٦ وبعدها ويرجم هريد مكجرو دور هي كتابه شقيق عن «صروح الإسلاميه ليكرة وهو الذي صمته به بعد الانتهاء من هذا المصالح

1 Fred Mc Graw Donner the Early Islamic Conquest Princeton, NJ 198

ترجم كلمة «هجرة» بكلمات «الاهامة» و «انصاف» و «الاستيطان» و «المعل» «هاجر» ب هام و استوطن (ص ٧٩ وبعدها) - وعلى الرغم من سلامة هذه الترجمة هي بعض المواضع - فاسي سبب مفضعا «صحتها» واعتقد بها لا تناسب مع انتقال المسلمين لاوائل من مكة بي المدينة بعد هجره - يكون المعنى الأساسي للكلمتين هو معادرة جماعة للاستحقاق بجماعه اخرى - وفصلا عن ذلك فاسي «شكك في «دور» - صفة «مهاجر» تعني في كل الاحوال ان مثل هذا الشخص قد هجر الحياه البدويه هجره تامه وانر عليها لاقامه ابدانه في مكان معين وحتى لو وافق دور على هذا لري ان ذلك ليس يميز شيئا من حقيقة ان «المهاجرين» يجب ان يعتبروا جماعة مستقله ومتماسكه

(٢) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثالث، ص ٢٦٦

(٣) و مونتجومري وات، محمد هي المدينة اكسورد، ١٩٥٦ ص ٢٤٧

(٤) المرجع السابق، ص ٢٤٩

(٥) ي ان يعنف احدهما الآخر او يحل محلّه ونوم مقامه - هي عيابه او مرضه و هي حالة وهنه - راجع البخاري، تفسير ٤: ٧، وهراتن ١٦ وتفسير الطبري (صفة شاكرك) الجزء الثامن، ص ٢٧٧ وبعدها

(٦) و مونتجومري وات، دائرة المعارف الإسلامية الجزء الاول، ص ٥١٥

(٧) تفسير الطبري المرجع السابق الجزء ١٤ ص ٩٧ وكذبت ص ٨١ وبعدها

٨١ «بشارد بيل المصنف» - اديسرح ١٩٢٧ - ١٩٢٩ ١ ١٧ ملحوظة هم (٢)

Richard Bell the Quran Edinburgh 1937-1939, 170 n 2

(٩) رجبيل بلاشير، انصار باريس، ١٩٥٧، ص ٢١١

Regis Blachere le Coran, Paris, 1957 2.1

(١٠) رودي باريت انصار تفسير ومعجم مصطلحات شونجارت ١٩٧١ ص ١٩٢ وبعدها

Rud. Paret: Der Koran: Kommentar und Konkordanz (Stuttgart: 1971) 1, 187 ff

(١١) ثيودور نولدكه تاريخ القرآن ليمريج ١٩٠٦، ١، ١٨٧ وبعدها  
Theodor Noldeke: Geschichte des Koran (Leipzig 1909) 87 ff

(١٢) بيل مرجع سابق، ١، ١٦١، ١٦٩

Bell. Op.cit, I, 6, 169

(١٣) تفسير الطبري، الجزء الرابع عشر، ص ٤٢٧ وبعدها

(١٤) قارن كذلك أنسجه لبي أنهي إليها، دوبر، وانظر المرجع السابق (ذكر) بأن النبوة الإسلامية لم يكنه قد فرصت عن هائل البدو صربية سميت - لصدقه، ولم يصرق في ذلك بن استعين منهم وغير المسلمين (المرجع السابق ص ٢٥١  
٢٦٥) ويبدو أن هذه الصربية التي كانت تدفع عن شكل حمان قد فرصها لبي عيه الصلاة والسلام خلال السنوات الأخيرة من حياته (المرجع السابق ص ٩ - ١)

(١٥) تفسير الطبري، طبعه شاكز، الجزء الرابع عشر، ص ٧٨، ٨٣

(١٦) تحت هراءات مختلفه اختلاف ضميمات عن هذه بقراءة في المسند لاس حبل الجزء الخامس ص ٢٥٢ ٣٥٨ وهي سير لدارمي ٨ وهي الجهاد بسهم ٣ وسير الترمذي ٤٧ قارن كذلك كتب الفقه المبكرة مثل سير انشيباني (طبعة حديثة) ١٢ والحر ج يحيي بن ادم (ترجمه بن شوميس) ٢٥ وكتاب الاموال لابي عبيد (نشره هراس) ٣٣ وبعدها

(١٧) معاري ابواهي (نشرة م حوبر) ٧٥٧ قارن كذلك دوبر ٧٩ وبعدها

(١٨) ابن حبل، الجزء الخامس ٤٤١

(١٩) ابو يوسف، كتاب الخراج المأخره ١٢٠٦ هـ ٢٢ وهي ترجمه هيبس Faghan ص ٢٩٩ وبعدها وعن صفحه ٢٧٧ (ومصفحه ٢٩٦ من الترجمة) يذكر صيغة شديده الاختصار لرواية سليمان ولا ترد فيها كلمة الاعراب

(٢٠) نظر المأخذه لشامه لهد الموصوع هي رسالة لحيرد رودجر بيون Gerd Rad ger Pun بعنوان ديوان عمر بن الخطاب وقدمت ارساله لكلية انعامه بجامعة بون سنة ١٩٧

Der Diwan von Umar ibn al-Khattab - Dissertation - Bonn 1970

(٢١) المرجع السابق ص ٩٧ ١٥٢ وبعدها

(٢٢) قارن على سبيل المثال الفصل الخامس عن الجهاد في صحيح البخاري ١٩٤ وكذلك تفسير الطبري ١٤، ٧٨

(٢٣) قارن مسند ابن حبل ١ - ٢٢٦ ٢٦٦ ٣١٦ ٣٠٠ ٣ - ٦، ٤٠١ - ٤٦٥، ولبحري حراء الصيد ١ جهاد ١ - ١٩٠ ومناقب الأنصار ٤٥ ومعاري الوهدي ٥٣



- (٢٤) (أماوردي، لأحكام السلطانية انقاهره ١٩٦ ص ١٢٧ وبعدها وكذلك ترجمة هينين Fagnan ص ٢٧٠
- (٢٥) (مرجع نفسه، ١٢٤، والترجمة ص ٢٦٣
- (٢٦) (عليه هـ) ان تذكر نتائج بني بوجل أبيها "دور" عن لجماعه المسجقه ، لصدقه، والتي تشمل ابدو جميع (راجع لها مثل السابق وهم ١٤)
- (٢٧) (أماوردي، مرجع سابق، ص ١٢٤ و لترجمة ص ٢٦٣
- (٢٨) (أبو يسي، لأحكام السلطانية الماهرة ١٩٢٨، ص ٢٣
- (٢٩) (بو عبيد كتاب الاموال ص ٢٣ وبعدها لاسيما الصفح ٢١ ٢١٦ ٣١٨ ٣٢٥
- ٢٣٢ - قار ايضاً هـ س ج في مجله "زايبك" Arabica العدد الثاني ١٩٥٥ ص ٩
- H A R G bb, in Arabica 2 , 1955 ٩
- (٣٠) (لناعمي كتاب لام بولاق ١٢٢٢ الجزء اربع ٧٨ - هـ ا كدك ٤ ٧٩
- (٣١) (أبو عبيد كتاب الاموال، ص ٣٢٥

## (٩)

- (١) (أرجو ان يلاحظ القارى الكريم ان هذا المقال قد كتب قبل سنة ١٩٨٠ (أي بعد توحيد مصافيه كأمب ديفيد بعيل) ثم القاء الأستاذ شيبات على المشاركين في المؤتمر ابحادي والعشرين للمستشرقين الألمان الذي انعقد في برلين من الرابع والعشرين حتى تساع وعشرين سنة ١٩٨٢ هي ملحق مجلة مستشرقين لأمان فيرنادس. ص ٢٢ ٢٦
- (٢) (ي س سنة كتابه هذه انحصره كما سبق انقول (سنة ١٩٨٠)
- (٣) (قار حريه النهار العربي والدوي باريس عدد ٢٢ أكتوبر ١٩٧٩ و ١٧ ديسمبر ١٩٧٩
- (٤) (فالمر يراونه الشرق الإسلامي بين الماضي والمستقبل نشر وميونخ ١٩٦ ص ٧٣
- Walter Braune. Der Islamische Orient Zwischen Vergangenheit und Zukunft  
Bern, München 960. S 73
- (٥) فكره هذا التصنيف للاتجاهات الأساسية مسجواه من كتاب فيونارد بييدر "دين وانسياسه في باكستان. بركلي، لوس انجلوس، ١٩٦٣، ص ٧ وبعدها
- Leonard Binder Religion and Politics in Pakistan Berkeley Los Angeles, 963. 7 ff
- (٦) (ان قيم الحورية اعلام الموضعين عن رب العالمين نشره عبد الرحمن ابوكين لقاهرة، ١٢٨٩ هـ / ١٩٦٩ م، ٢ ١٢ وبعدها
- (٧) (الحميني والدولة الإسلامية بيروت ١٩٧٩ ص ٥٥ وبعدها وقد وضع هذا الكتاب رداً على كتاب الحميني عن الحكومة الإسلامية و ولاية المصيه
- (٨) (يعبر بو الاعنى المودودي مؤسس جماعتي اسلامي عن تصويره لدوله الإسلاميه هي كتابه حقوق الإنسان في الإسلام المؤسسة الاسلاميه بيستر ١٣٩٦ - ١٩٧٦



- Abul Ala Mawdudi: Human rights in Islam. The Islamic Foundation, Leicester 1996 - 1976.
- هارر كديت م. د. حمد، لاصوبي الاسلامي مودودي وارؤه عن ندوة الاسلاميه  
سحبت التي هي ابوتمر لصادي والمشرين المستشرهين لائن وقرار كديت ديتليم  
حمد لاحتلال لنهائي للنظام الاسلامي هي باكستان محل لديموقراطية البرلمانيه  
مجلة اورينت (شرق) لعدد ٢ (ديسمبر ١٩٧٩) الجلد الرابع ص ١٦ وبعبه
- N.D. Ahmed. Der Pakistanische Fundamentalist Mawdudi Über der Islamischen  
Staat. Referat auf den XXI Deutschen Orientalistentag Und Detlev Khalid. The  
Final Replacement of Parliamentary democracy by the Islamic system in Pakistan  
Orient 20 December 1979, 4. 16 ff
- (٩) قرار ارفيه بلوشو وثوقيق منسيرو سيب تصور لوسسات السياسيه (١٩٦٩ -  
١٩٧٨) حوليه شمال افريقيا العدد ٦ (١٩٧٧) ص ١٤ وبعبه وكذلك لارفيه  
بلوشو بويريح سياسيه لرجع السابق ص ٢٨٥ وبعبه
- Vg. Hervé Bleuchot. Taoufik Manastiri. Libye: evolution des institutions  
Politiques 1969 - 1978. Annuaire de L'Afrique du Nord 16 (1977), 14 ff  
sowie Hervé Bleuchot. Chroniques Politiques. Libye 425 ff
- (١٠) اجمع ملف جماعة التكفير والهجرة، ورديوسف لقاهره (١١-٧-١٩٧٧)  
وكتب سيريس ويصا وصف صغرياب وقلاقل في مصر مغرب - مشرق ٧٨  
(٤ ١٩٧٧)، ٧ وبعبه
- Ceres Wissa Wassel. Remous et inquietudes en Egypte Maghreb - Machrek  
78 4 Qu. 1977), 7 ff
- ويرانبه كاميرا دافينو «التكفير والهجرة» ولشمويه لاسلاميه هي مصر اشرق  
الحديث ٨٥ (١٩٧٨)، ١٤٥ وبعبه
- Isabelle C. Inera d'Affitto. al. Taktik und Higraph. L'integralismo musulmano  
in Egipto. Oriente Moderno 85, 1978 145 ff
- (١١) وجد تغير هذا الوضغ بعد تحقيق وحدة شطري اليمن لاحتلال لمال قد كدسة  
١٩٨٢ اي قبل ما يقرب من عشرين عاما «خري فيها ما خري من تغيرات وبطورات» في  
نظم لنوال نسي يتاولها بالنسب ونسجليا (وهي ابرار وباكستان وليبيا) وهي اوضاع  
لجماعات ولحركات الاسلاميه نفسها التي راد بد انتطراف لبعضها بدعم من قوى  
عربيه نفسها قبل ان تعود هذه القوى بعد احداث بخاري عشر من سبتمبر سنة ٢٠١١  
الى انهمها بالارهاب وشر الحرب على السلام والتحرير والنظام النجالي
- (١٢) جمهوريه مصر العربيه مجلس لشعب لفضل لشريعي ثائب دور الاعتقاد  
انغاري لاول مصبطة الحسة الرابعه (٢٠١٢-١٩٧٩) جمهوريه مصر العربيه قانون



الأخوان لشخصيه لحديد ومذكرته الإيصاحيه - الماهرة ١٩٧٩ واشكر للأريب الكبير يحيى حمي الذي ادين له بالمصطلح في هذه المصطلحات، (و لحدير بالذكر ان الاديب تكبير صاحب العصب والقنديل كان رحمه الله يقيم - هي اثناء كتابة هذا المقال - هي برلين بدعوة من بلديه برلين ومن معهد الدراسات الإسلامية لتابع بجامعة برلين الحرة الذي كان الاسناد شقيقات هي ذلك الوقت عميداً له (ع م).

## (١٠)

(١) هكذا كتب العنوان الأصلي للمقال وربما اراد الاسناد شقيقات بهذه الصيغة غير انثوفاه ان يميز عصر بن الخطاب عن عصر بن عبد العزيز الذي نصب بجامعة الحنابلة الراشدين بسبب وزعه وعلمه وعدله وزهده ما جعل منه نموذج مثالياً يتحاكم لمستم. وقربه من نماذج الدعوة عند الخلفاء الراشدين وهذا بشر المقال سنة ١٩٧٢ في المجلد الثاني من كتاب عصماء التاريخ الذي حرره كورت هاسمان ونشر في روفوس في ريوريج ولحدير بالذكر ان شقيقات شارف في هذه الموسوعة بمقال اخر عن محمد علي ونشر في المجلد السابع منها سنة ١٩٧٦ (ع م).

(٢) يصح الاسناد شقيقات هذا ثلاثة هوامش لتعريف بالخلفاء الراشدين الثلاثة ابي بكر وعمر بن عثمان وعبي بن يي طالب وهي اهم اسارى العربي ولا تصدم جديداً للشاري العربي ولدت رأيت حذفتها (ع م).

(٣) في الاصل باللاتينية Pax islamica

(٤) هو مورخ وفيلسوف لتاريخ تكبير ارنولد توينبي (١٨٨٩ - ١٩٧٥) بعد حياته استادا جامعياً وهي الوقت نفسه موصفا بوراة بخارحية لبريطانية وناج له عمله نقيام برحلات عديدة برود عيب بماده غريبة لدراساته التاريخية المستمبضة بدام سنة ٩٢١ كتابه تاريخ البصور الحصارى للتشريح وهو دراسة للتاريخ (في ١٢ جزءاً من ١٩٢٤ الى ٩٦١) وقد اخصر الاجراء سنة الأولى منه في مجلد واحد (١٩٤٧ - بقية في العربية المورخ الكبير المرحوم محمد فؤاد شبل) - تأثير بمسألة ترجمون وهي راية انه لا توجد موه حصرية ولي هكل شعوب مهيدة بلا دهار لخصاري ولكنها تسير في طريق هذا الدهار بصور واشكال مختلفة والتاريخ الحصري يمتص في سبيله بغير تخصيص وكل شيء ممكن في ي وهب وهذا تشكك توينبي هبما يسمى بمور هولوحيا لتاريخ و لخصارة وهدم بصريه انشهره عن الاسخانة واشعدي اذ عمار انحصاره عندما تحقق في تحقيق الامتعية للامم لتعديبات التي بواجهها كما ان خطر نهيارها و بدائها لا يأتي من خارجها - حتى ولو كان عربوا جنبيا - و بعد يدي من راحها حينما تحقق القوى ابداه هبها ويستبد بها انصار من

- داخلها من أهم مؤلفاته بحسب دراسته الشاملة للتاريخ البيشيري انكر  
لناريحي عند الأعريق (١٩٢٠)، المسيحية والمذبية (١٩٤٦) محاكمه لمذبية  
(١٩٤٨) مسيحية بن ديار - العام (١٩٥٧) انكليزية سايح مذبية (١٩٥٩)،  
وليشربة من بين وبين - دفاع عن لدولة انكليزية (١٩٦٩) [ع م  
(٥) وصف الصراعات المستمرة لأكثر من ألف عام بين مصر من ناحية والصوى  
الأوروبية هي شرق البحر الأبيض المتوسط (أي الأعريق و لرومان ثم لبيزنطيين)  
التي دروبها هي انصر من لسادس والسابع بعد الميلاد و سقطان انصر حلال  
انصاكية في سنة ٥٤ وهي سنة ٦١ هي عهد حمسو لثاني ساساني - هديو  
المسطلطينيه نفسها ثم حمسو بين سني ٦١٣ و ٦١٥ مرة أخرى بن سوري  
وبعدو في سنة ٦١٩ من الاسيلاء على مصر - واستطاع الامبراطور البيزنطي  
هيراقليدس بعد جهود مصنيه سمرت من ٦٢٢ حتى ٦٢٣ ان يسترد المناطق  
انكله وان يرجع الصليب القدس لذي كان مصر قد اغنصوه مرة أخرى اني  
مكانه هي انصر  
(٦) أو تعبیر آخر ان العين الجديد قد تماهى مع العروبة

### (١١)

- (١) تقوم هذه لدراسة على محاصرة الاهتاجية لني انصا الاسناد شيبات في  
انسي والعشرين من شهر يوليو ١٩٦٤ امام كلية لطسمة بحامه بركن لحره  
ولنا وفقا لتقارير لمتعه هي بحامات لادبية، التي نصفي بان يلقي كل من  
يصم بن هيئة التدريس محاصرة بحريية تسهل بها نشاطه العلمي و لتعليمي  
وهذه لدراسة تدين بالفضل لبحوث احار خولد تسبهر اوبجاصه هي كتابيه  
دراسات محمدنه هائله ١٨٨٩ - ١٨٩٠ ومحاصرت عر الاسلام هيدبرج  
١٩٢٥) وكذلك لدراسات هاميلون حيب عن مذبية الاسلاميه بوسطن ١٩٦٢  
والحكومة و الاسلام في عهد الدولة لعباسية لأوس، وقد بشرت هي الكتب لذي  
حرره كلود كامين عن ظهور الاسلام بباريس ١٩٦١ كذلك اعتمدت لاداسة على  
عروض محبصره بمشكلات لسياسيه هي لاسلام بم تيسر الاشاره لايها  
بنصصير بوماس اربود انخلافه اكسفورد ١٩٢٥ بوس خارديه المذبه  
الاسلاميه بباريس ١٩٦٨ وارفين وريتنان الفكر لسياسي هي الاسلام لوسيط  
كمبريدج ١٩٥٨  
(٢) الفراني الاقصاد في الاعتماد طبعه الشيكمي وه - فاي، البقرة ١٩٦٢، ص  
٢٣٦ وما بعدها وكذلك طبعه بيروت در ومكنيه الهائل عدم له وعلو عليه  
وشرحه لذكور علي بومحم ١٩٩٣ ص ٢٥٦

- (٣) نوي ماسينيون عذاب الحلاج باريس ١٩٢٢ ص ٢١٩ وما بعدها  
 Louis Massignon, La Passion d al - Hallaj Paris 1922, P 719
- وأنظر كذلك جاردية، المرجع السابق (المقدمة الإسلامية ص ٢٣)
- (٤) صحيح البخاري، المكتبة العثمانية القاهرة ١٢١٢، ٤ ص ١٤٢ وكذا ص ١٦  
 وبعدها أحكام ٤ وهي مواضع أخرى
- (٥) سنن ابن ماجة بثرة محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة ١٩٥٢ (وهو وجدت هذا  
 الحديث في سنن ابن ماجة ما بهديث السابق فلم أستطع الاهتداء إليه في  
 الطبعة التي فحصتها من صحيح البخاري)
- (٦) فخر جولدسيهر في مجلة جمعية الاستشراق الألمانية، المجلد ٤١، ١٨٨٧، ص ٥٦  
 وبعدها وكذلك جردمه، المرجع السابق ص ١٨٤.
- (٧) يعتمد هنا على عبارات الماوردي، وذلك بصد ما تعكس البصووات التي سادت قبل  
 ذلك في الأوساط السنية. فخر خيب دراسات محمدية ص ١٥٢ وجاردية  
 المرجع السابق نفسه، ص ٤٦، الملاحظة رقم ٢
- (٨) عن حدود سلطه رئيس القبيلة وكذلك حدود سلطه نبي عليه السلام خلال الصره  
 أميره للدولة الإسلامية الأولى راجع و مونتجوهرى واب الإسلام وتكامل المجتمع  
 لندن ١٩٦١، ص ١٦ وبعدها وكذلك عن انتخاب رئيس القبيلة والقيادة ص ١٦٥  
 من المرجع نفسه
- W Montgomery Watt, Islam and the Integration of Society, London, 1961 S  
 160 FF 165
- (٩) هذه محاولة لترجمة الكلمة اليونانية الأصل «كاريزما» Charisma، والصفة  
 المشقة منها Char smatic التي تعني الشخصية الأسره التي تشع بالحدسية  
 والسحر والمهابة
- (١٠) واب الإسلام وتكامل المجتمع ص ٤١ وبعدها وكذلك لفصحه وعلم الكلام هي  
 الإسلام ابصرج ١٩٦٢، ص ٨ وبعدها
- (١١) فخر إيلي أديب سالم انظرية استيائية و مؤسسات عبد انجورج  
 باليمور ١٩٥٦
- Elie Adib Salem Political Theory and Institutions of Khawarij, Baltimore 1956.
- (١٢) راجع وات الإسلام وتكامل المجتمع، ص ٢٧، ٨٨
- (١٣) المرجع نفسه ص ١٦٥
- (١٤) و ملك العالم والكون كما يسمى في اليونانية Panbasteus
- (١٥) ابن حجر لإصابة في تغيير لصعابة، كلكتا ١٨٥٦-١٨٧٣ لجره الرابع، ص  
 ١٦٧ وقرر كذلك جولدسيهر دراسات محمدية، الجزء الثاني ص ٨٨



- (١٦) ابن عبد ربه لعقد المريد القاهرة ٢ ١٢ هـ الجزء الثالث ص ٢٥، وكذلك الجزء الخامس، ١٩٥٣ ص ٢٨٧ قارن كذلك كتاب حولت سيهر السابق الجزء الثاني ص ٩
- (١٧) قارن حولت سيهر دراسات محمدية، الجزء الثاني ص ٨٩ (مرجع سابق لذكر) وكذلك لمؤلف نفسه كتابه «محاضرات» Vorlesungen ص ٧٩ وبعدها وكذلك أ. ح. فيسنتك هي دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثالث ص ٧٩٣ وواب حرية لإرادة والجبر في العصر الإسلامي المبكر
- Watt, Free Will and Predestination in Early Islam, London, 1948, P 40.
- وللمؤلف نفسه الإسلام وتكامل لجميع ص ١٥٦ ٢١١ ٢٢٢ وكذلك له أيضا الفلسفة وعلم الكلام هي الإسلام، ٢٢ وبعدها
- (١٨) تاريخ العقويي بيروت ١٩٦٠، الجزء الثاني ص ٢٢٢ وكذلك انمرالي احياء علوم الدين، المكتبة التجارية القاهرة، من دون تاريخ، الجزء الرابع ص ٩٩ وقارن حولت سيهر دراسات محمدية، الجزء الثاني ص ١٣
- Goldz her Muhammedan.sche Studien 4, s 13
- (١٩) سبيوطي، الدر المنثور القاهرة ١٣١٤ الجزء الثاني ص ١٧٨، ١٢٠٠ وم استطع العثور على نص لحديث هي الطبعة التي وجدت من الدر المنثور، وبذلك صطرب إلى الاكتفاء بترجمته عن النص الأماني
- (٢٠) صحيح مسلم بشره محمد فواد عبد الباقي القاهرة ١٩٥٥ ١٩٥٦ الجزء الأول ص ٦٩، (إيمان ٧٨ وهي مواضع أخرى) - ابن بطوطي، الصحري في الاداب السلطانية والدول الإسلامية بيروت ١٩٦٠ ص ٢٣
- (٢١) أبو يوسف كتاب الخراج لمهه ١٣٤٦ ص ١١ وابن الطقطقي الصحري هي لأدب السلطانية بيروت ١٩٦٠ ص ٢٣ والمهه المكنة التجارية الكبرى ٩٢٧، ص ٢٣ وتفسير الطبري بشره شاكر، القاهرة ١٣٧٤ - ١٩٥٥ الجزء الثاني، ص ٣ ٥ رقم ٩٨٧٦ ولانوري الأحكام السلطانية القاهرة ١٩٦٠ ص ٥ - ٦ وما بعدها، وترجمة هاني، المرائر ١٩١٥ ص ٦
- Trad Fagnan Les Status gouvernementaux Alger 1915. P 6
- ولسيوطي، الدر المنثور، الجزء الثاني، ص ١٧٧ ٨ وبعدها
- (٢٢) يهدين الكتابين عنوان واحد هو لأحكام السلطانية هي لسببسه لمديه لشرعية وبعد هي الهامش السابق إشاره إلى طبعته لمهه ومترجمه إلى لمرسية ومما يذكر ان له طبعة سابقة بشرها م. إنجر M Enger هي بورسة ١٨٨٣ أما كتاب أبو بعلى فله طبعة قاهرية بشره هي سنة ١٩٢٨ وبكفي بم يمكن من الاهتداء إليها



- (٢٣) جيب، دراسات مرجع سابق ص ١٥١ وبعدها
- (٢٤) عبد القاهر البغدادي صور الدين - إسطنبول ١٩٢٨ - هارن كدك حبيب دراسات، ص ١٥٥ وبعدها
- (٢٥) بن حرم كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل القاهرة ١٢٢١ الهجره الرابع ص ١٦٢ وبعدها
- (٢٦) الماوردي مرجع سابق ص ٧ وهي طبعة القاهرة لعام ١٩٦٦ ص ٩٧ - والترجمة الفرنسية ص ١ - وهذا ذهب الأشعري كذلك قبل الماوردي بصرى كامل إلى إمكان الاختصار على «سحب» واحد (راجع أصول الدين للبغدادي ص ٢٨ وبعدها وكذلك الأشعري مقالات الإسلاميين طبعة ريتز. سطنبول وبيبريج ١٩٢٩ - ١٩٣٠ ص ٤٦) راجع كذلك بحوثي (وهو من الحسين النائي الماوردي) رشار بشرة وترجمة لوفشيانى باريس ١٩٢٨ ص ٢٣٩ - والترجمة ص ٢٦
- (٢٧) ابن حرم الفصل الجزء الرابع ص ١٦٩
- (٢٨) أبو يعلى، مرجع سابق ص ٩٧ وبعدها
- (٢٩) أبو يعلى، مرجع سابق، ص ٩٤ وبعدها
- (٣٠) الماوردي، مرجع سابق ص ٢٥ طبعة القاهرة لسنة ١٩٦٦ ص ١٧ وبعدها وكذلك الترجمة الفرنسية ص ٢٢ وبعدها، ويذكر الماوردي في «كثير من علماء البصيرة» أن الأخير قد عرف الدين الصحيح لا يحول دون الاحتفاظ بمنصب لخلقه هارن أيضا البغدادي المرجع لسابق ص ٢٧٨ ويرحم المرجع السابق الجزء الرابع ص ١٧٦
- (٣١) أبو يعلى، مرجع سابق ص ٤ وبعدها
- (٣٢) الماوردي المرجع لسابق ص ٣ وبعدها وطبعة القاهرة ص ١٩ والترجمة الفرنسية ص ٢٨ وانظر كذلك أبو يعلى المرجع السابق ص ١٢٦
- (٣٣) الماوردي المرجع السابق ص ٥٤ وبعدها، وطبعة القاهرة ص ٣٢ - ٣٦ وانترجمة الفرنسية ص ١٦ وبعدها انظر كذلك أبو يعلى المرجع لسابق ص ٢١ وبعدها
- (٣٤) حاول الأستاذ حب (دراسات ص ١٤١ وبعدها أن يقلل من أهمية ودلالة هذا الاتجاه السني بانمول أنه كان مقصوراً على الأشعرية وحدهم ولكن هاتين «أبو يعلى» الخليلي يتفق مع الماوردي في أمور حاسمة مثل قناعة الضرورة التي سبق ذكرها - وبه قد سار على طريق التسمية حصوات أيمد مما فعل معاصره الأشعري هذا فصلاً عن أن المذهب الأشعري قد أصبح هو الاتجاه الغالب على لسنة

(٣٥) العراقي، كتاب فضائح الباطنية بشره جولدسيهر لايس ٩١٦ ص ٨ ملاحظه رقم ٤ والنص العربي ص ٥٨ ٨ وفي شرة عبد الرحمن يدوي المأهله ١٩٦ ص ١٦٩ ١٩٨ - قارن كذلك أربولد مرجع سابق: ص ٥١ وكذلك جاردية، مرجع سابق ص ١٦٥ وبعدها

(٣٦) العراقي فضائح الباطنية بشره جولدسيهر ص ٨٢ وبعدها والنص العربي ص ٦٨ وبعدها وشرة يدوي ص ٨٢ - راجع كذلك دورسا مرجع سابق ص ٤ وضعه در البشير عمان ١٩٩٢ ص ١١٩ (وحيث بالدكر ان نص لدي وحدته هي هذه الطبعة الاحيرة ممن هي المعنى مع النص المذكور ولكنه مختلف عنه باللفظ واليك سطور من هذا المعنى «ويست رتبة لاجتهاد مما لا بد منه في لافمه ضرورة بن انورع اند عي بن مرجعه أهل لعم فيه كاف قاد كان المقصود بترتيب الامامة على وهو لشرع هأى هرق بين ١ يعرف حكم لشرع بنظره و يعرفه بانفع فصل هل زمانه ١٩ (وتم لا يكون مكملًا لفصل أهل الزمان مقصود الفهم كما كمن باهوى هن الزمان مقصود لشوكة وبادهي أهل الزمان واكشافهم رب ونظر مقصود الكفاية فلا يزال دولة محسوفة بملك من الطوب عوي يمدد بشوكنه وكاف من كفاء الزمان يصدى لور رنه هيمنة بر به وهدايته وعالم مقدم هي لعلوم يفيض ما ينوح من فصااب اسرع هي كل واقعه الى خضرته رص ١١٩ من طبعة در انبشير السابقة لذكر)

(٣٧) لعلي احياء علوم الدين الحراء انشائي ص ١٤ وبعدها - وانترجمه الالمانية لهانس باو الاحلاق الإسلامية الحراء انشائي هاله ٩٢٢ ص ١٦٤ وبعدها (ولم اتمكن من العثور على هذا النص في أي جزء من أجزاء لاهياء في طبعة المطبعة التجارية بالمأهله بالرغم من شدة ابحت و تقصي ع ١٨ Hans Bauer Islamische Ethik 3. Haile 922.S 164

وراجع كذلك كتاب لاقتصاد في لاعتماد مرجع سابق ص ٢٢٨ وبعدها (٣٨) بدر الدين بن جماعة تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (ترجمه وشتر نصه لعربي هانس كولر Hans Koller في مجلة الدراسات الإسلامية ١٦١ اسلامي مجلد الرابع ص ٢٥٧ والمجلد لسابع ص ٤٤ (ولم اعثر به على طبعة عربية). (٣٩) ابن جماعة مرجع سابق المجلد انسادس ص ٢٦٣ ولسابع ص ٥٢ وهذا سبقه من انترس الى ما يشبه ذلك ابن يلحي (لصن لسادس لنهجده) هانس كولر لا لامتور لعدل في نظربه الملكية في العصر النوسيط في فارس وشترت في مجله دراسات اسلامية المجلد ١٧ باريس ١٩٦٢ ص ٩٩

A K S Lambton. Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship, in. studia Islamica 17 Paris 1962. S 99 F



وكذلك نظام الملك (من العصر الحاماني الهجري) في المرجع السابق ص ١٠١  
وبعدها والمرآة المرجع السابق ص ١٠٥

(٤١) ابن الطمطمطي مرجع سابق ص ١٧ وقد سبقه نظام الملك في كتابه سياسة عامة  
طلبه م قرويبي طهران ١٣٣٠ ص ٩ إلى القول بأن الملك يعنى مع انكسر ولكنه  
لا يقضى مع انظلم - هارن لامينون المرجع السابق ص ١٤ وكذلك انغريالي (عن  
المرجع السابق للامينون ص ١٥ قدس كديت الحديت امينون - امام عادل خير  
من مطر وابل، وامام خاتم عشوم خير من فنة تدوم.

(٤١) هكذا يرى اساس الحسني المعاصر لابن جماعة وهو ابن تيمية - المعاصرة  
غير ضرورية ولكنه يصاب بدولة تحريم الشروع ويوهبه الاخرم هارن في هذا  
هبرى لاثوسب مقال عن الآراء الاجتماعية والسياسية لنقي الدين حمد بن تيمية  
القاهرة ١٩٣٩ ص ٣٨٢ ٢٩٧ ٢١٦

Henri Laoust. Essai sur Les doctrines Sociales et Politiques De Taki-u-Din  
Ahmad b. Tarmiya. Kaïro. 1939. P 282 297-316

و. ارجع كذلك للمؤلف نفسه مقدمه في كتابه لمرجعه كتاب ابن تيمية - السياسة  
الشرعية، إلى اللغة العربية ونشرت في بيروت سنة ١٩٤٨

Le Traite de Droit Public d'Ibn Tarmiya.

وذلك على النصوص ص ٣٢ - ٣٥ وكذلك رورسال مرجع سابق ص ٥١ وبعدها  
اصفا إلى ذلك - النادل الاعرومي تقديم عن الملك الفيلسوف - سبع دورا  
مهم اذ يحفظ هذا الملك على لشرع مهدي بالحكمة - الالهية - راجع جب  
دراسات، ص ١٤٤ وبعدها وكذلك رورسال المرجع السابق ص ٢ ٦ ١١١ ١١٩  
والامينون المرجع السابق، ص ٨ وما بعده

(٤٢) خودنسيهر معاصر ب مرجع سابق ص ٥٥ ودر سات محمدية (مرجع سابق  
الجزء الثاني، ص ٥٢ وبعدها

(٤٣) جب، ظهور (مرجع سابق) ص ١١٨ وبعدها

(٤٤) جب، دراسات ص ٢٩

(٤٥) قارن كلور كاهن - الحركات الشعبية واستغلال الناس في اسباب اسلامية في  
لعصر لوسيد في مجلة دراسات عربية العدد الحامس لايدس ١٩٥٩ ص ٢٢٥  
وبعدها، وكذلك العدد السادس ١٩٥٩ ص ٢٥ وبعدها، وكذلك ص ٢٢٢

Claude Cahen, Mouvements Populaires et autonomisme Urbain dans L.  
Asie musulmane du moyen Age. in. Arabica Y Leiden ١958. P 225 FF et  
#. ١959 P 25-232

(٤٦) قارن جارديه مرجع سابق ص ٢٢ وبعدها









- \* أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم. كتاب الحراج
- \* أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الاموال
- \* أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان
- \* خليفة بن خياط، تاريخ ابن خياط
- \* محمد بن سعد، الطبقات الكبرى
- \* محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك
- \* أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي
- \* C B rockelmann. Geschichte der Islamischen Völker und Staaten. München-Berlin 1943
- \* C Cahen Der Islam Bd I Vom Ursprung bis Zu den Anfängen des Osmanen-reiches , Frankfurt 1968 (Fischer- Weltgeschichte Bd 14 )
- \* Ph. K. Hitti. History of the Arabs from the earliest times to the Present London 1966
- \* Ph K Hittu Makers of Arab History , New - york 1968.
- \* G Levi della Vida, Omar b. al-Khattab. in Enzyklo padie des Islam, Bd.3 , Leiden -Leipzig 1936.
- \* A Muller der Islam in Morgen - und Abendland in Allgemeine Geschichte in Einze Darstellungen. #4. Hrsg von W. Becken Berl n 1885 87
- \* K de Planhol Les Fondements géographique de L. Islam Paris 1968.
- \* G R Pu. n. Der Dwan von Umar ibn al- Khattab Ein Beitrag zur Früh islamischen Verwaltungsgeschichte Diss. Bonn 197
- \* B Spuler Geschichte der islamischen Lan der I Absch nitt Die chahsefvezeit Entstehung und Zerfall des islamischen Welt reichs. Leiden 1962 (Handbuch der Orientalistik4. ).
- \* F Teschner Geschichte der arabischen Welt, Stuttgart 1964
- \* W M. Watt. Islam and the Integration of Society London 1961
- \* J. Wellhau sen. Das Arabische Reich und sein Sturz Berlin 96.





المؤلف في سطور

## فريتس شتيبات

- \* ولد سنة ١٩٢٣ في مدينة كيمنتز بألمانيا.
- \* العميد السابق لمعهد العلوم الإسلامية بجامعة برلين الحرة من ١٩٦٩ إلى ١٩٨٨، والأمين العام السابق لجمعية الاستشراق الألمانية.
- \* رئيس بعثة معهد جوته لتعليم اللغة الألمانية في القاهرة من سنة ١٩٥٥ إلى سنة ١٩٥٩.
- \* مدير المعهد الشرقي التابع لجمعية الاستشراق الألمانية في بيروت من أكتوبر ١٩٦٣ إلى سبتمبر ١٩٦٨.
- \* أسهم مساهمة فعالة في تأسيس «مركز العلوم الإنسانية» المختص بدراسة الشرق الحديث في برلين، كما شارك في تنسيق الجهود والمناهج العلمية لدراسة علوم الشرق الإسلامي بين جامعتي هامبولدت القديمة وجامعة برلين الحرة بعد إتمام الوحدة الألمانية (من ١٩٩٢ إلى ١٩٩٦).
- \* من أهم مؤلفاته: «الوطنية والإسلام عند مصطفى كامل: مساهمة في التاريخ الفكري للحركة الوطنية المصرية» (١٩٥٤)، وقد نشر ملخص له في العدد الرابع من مجلة عالم الإسلام لسنة ١٩٥٦ من ص ٢٤١ - ٢٤٣، و«التراث



### التنمية الحرة

تأليف: أمارتيا صن

ترجمة: شوقي جلال

والنزعة العلمانية في نظام التعليم الحديث في مصر حتى سنة ١٩٥٢: مساهمة في التاريخ العقلي والاجتماعي للشرق الإسلامي» (١٩٦٤)، إلى جانب عشرات البحوث والدراسات والمقالات عن التاريخ العربي الحديث والتاريخ الإسلامي التي نشر منها ثلاثين بحثاً ومقالاً بالألمانية والإنجليزية في كتابه الأخير (الإسلام شريكا).



المترجم في سطور

## د. عبد الغفار مكاوي

\* كاتب حر وأستاذ سابق للفلسفة في جامعات القاهرة والخرطوم وصنعاء والكويت.  
\* من مواليد مصر العربية.

\* تخرج في آداب القاهرة سنة ١٩٥١، وحصل على دكتوراه الفلسفة والأدب  
الألماني الحديث من جامعة فرايبورج سنة ١٩٦٢.  
\* من أبرز كتبه:

«مدرسة الحكمة»، «نداء الحقيقة»، «نعم الفلسفة»، «البلد البعيد»، «المنقذ»،  
«هلدرلين»، «ثورة الشعر الحديث من بودلير إلى العصر الحاضر»، «للحب  
والحرية»، «قصيدة وصورة»، «جذور الاستبداد» (الكتابان الأخيران نشرتا في  
هذه السلسلة، العددان ١١٩ و ١٩٢ على التوالي).  
\* من مجموعاته القصصية:

«ابن السلطان»، «الست الطاهرة»، «الحصان الأخضر يموت على  
شوارع الأسفلت»،  
\* من أهم مسرحياته:

«من قتل الطفل؟»، «زائر من الجنة»، «بشر الحافي يخرج من الجحيم»،  
«دموع أوديب»، «محاكمة جلجاميش»، «والكلاب تنبح القمر»،  
\* ومن ترجماته:

«ملحمة جلجاميش»، «الرسالة السابعة لأفلاطون»، «دعوة للفلسفة»، «بروتر  
ييتيقوس» - لأرسطو، «المونادولوجيا» - لليبنتز، «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»  
- لكانط، «ثلاثة نصوص عن الحقيقة» - لمارتن هيدجر، «الديوان الشرقي» -  
لجوته، «الأعمال المسرحية لجورج بوشنر»، «قصائد من بريشت»، ونصوص  
درامية عدة لجوته وبوشنر وبريشت وتانكريد دورست، وعشرات القصائد من  
الشعر الغربي القديم والحديث والمعاصر.



## سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . دولة الكويت . وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام ١٩٧٨ .

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بعادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة، ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة :

١ . الدراسات الإنسانية : تاريخ . فلسفة . أدب الرحلات . الدراسات الحضارية . تاريخ الأفكار .

٢ . العلوم الاجتماعية : اجتماع . اقتصاد . سياسة . علم نفس . جغرافيا . تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبلات .

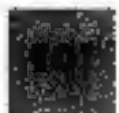
٣ . الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي . الآداب العالمية . علم اللغة .

٤ . الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن . المسرح . الموسيقى . الفنون التشكيلية والفنون الشعبية .

٥ . الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) . الرياضيات

التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية .

أما بالنسبة لنشر الأعمال الإبداعية . المترجمة أو المؤلفة . من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي .



## هذا الكتاب

في الوقت الذي تشند فيه الحملات الظالمة ضد العرب وضد الإسلام والمسلمين، يتصدى مستعرب كبير - عرف في الدوائر العلمية بإتصافه وموضوعيته التاريخية الدقيقة، وتماطفه العقلي والوجداني المستمر مع العرب والمسلمين - لتلك الأمواج الزاحفة والعواصف المجحفة، بدعوة أهله الغربيين لتحسبج مواقفهم من حركات الإحياء الإسلامية المختلفة ومحاولة فهمها، بدلا من معاربتها وإعلان العداء لها، كما يدعوهم إلى اعتبار الإسلام شريكا ومشاركا في مصير البشرية المعاصرة، لا عدوا ولا خطرا على السلام والاستقرار العالميين، ويحثهم على تدعيم الحوار الحر السامع بين الأديان من خلال جهود الباحثين العلميين، والمستعرب الكبير هو الأستاذ فريتس شتيفات المميد السابق لمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة برلين الحرة، والأمين العام لجمعية المستشرقين الألمان. قضى الأستاذ شتيفات أكثر من عشر سنوات من عمره في القاهرة وببيروت، وأتيح له الفرصة لمعرفة الحياة والمجتمع في العالم العربي عن كثب، والاتصال بكثير من الباحثين والعلماء العرب عن قرب.

يقدم الكتاب تلخيصا وافيا لعشرة بحوث كتبها المستعرب والمؤرخ الكبير، أو ألقاها في المؤتمرات العلمية عن التاريخ العربي الحديث (مثل بدايات الحركة القومية العربية في سوريا ولبنان، وتكية فلسطين، ونظام التعليم في مصر قبل الاحتلال البريطاني...) إلخ، كما يعرض الكتاب، عرضا أميناً ودقيقاً، عشرة بحوث أخرى عن الإسلام والمسلمين، مثل مفهوم الخلافة في الإسلام، ووضع البدو الأعراب الذين آمنوا ولم يهاجروا، والدور السياسي للإسلام، ومحاولات تطبيق الشريعة في بعض النوايا العربية والإسلامية، وموقف المسلم في الماضي والحاضر من السلطة، وشخصية الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه.